This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Informazioni su questo libro

Si tratta della copia digitale di un libro che per generazioni è stato conservata negli scaffali di una biblioteca prima di essere digitalizzato da Google nell'ambito del progetto volto a rendere disponibili online i libri di tutto il mondo.

Ha sopravvissuto abbastanza per non essere più protetto dai diritti di copyright e diventare di pubblico dominio. Un libro di pubblico dominio è un libro che non è mai stato protetto dal copyright o i cui termini legali di copyright sono scaduti. La classificazione di un libro come di pubblico dominio può variare da paese a paese. I libri di pubblico dominio sono l'anello di congiunzione con il passato, rappresentano un patrimonio storico, culturale e di conoscenza spesso difficile da scoprire.

Commenti, note e altre annotazioni a margine presenti nel volume originale compariranno in questo file, come testimonianza del lungo viaggio percorso dal libro, dall'editore originale alla biblioteca, per giungere fino a te.

Linee guide per l'utilizzo

Google è orgoglioso di essere il partner delle biblioteche per digitalizzare i materiali di pubblico dominio e renderli universalmente disponibili. I libri di pubblico dominio appartengono al pubblico e noi ne siamo solamente i custodi. Tuttavia questo lavoro è oneroso, pertanto, per poter continuare ad offrire questo servizio abbiamo preso alcune iniziative per impedire l'utilizzo illecito da parte di soggetti commerciali, compresa l'imposizione di restrizioni sull'invio di query automatizzate.

Inoltre ti chiediamo di:

+ *Non fare un uso commerciale di questi file* Abbiamo concepito Google Ricerca Libri per l'uso da parte dei singoli utenti privati e ti chiediamo di utilizzare questi file per uso personale e non a fini commerciali.

+ *Non inviare query automatizzate* Non inviare a Google query automatizzate di alcun tipo. Se stai effettuando delle ricerche nel campo della traduzione automatica, del riconoscimento ottico dei caratteri (OCR) o in altri campi dove necessiti di utilizzare grandi quantità di testo, ti invitiamo a contattarci. Incoraggiamo l'uso dei materiali di pubblico dominio per questi scopi e potremmo esserti di aiuto.

+ *Conserva la filigrana* La "filigrana" (watermark) di Google che compare in ciascun file è essenziale per informare gli utenti su questo progetto e aiutarli a trovare materiali aggiuntivi tramite Google Ricerca Libri. Non rimuoverla.

+ *Fanne un uso legale* Indipendentemente dall'utilizzo che ne farai, ricordati che è tua responsabilità accertati di farne un uso legale. Non dare per scontato che, poiché un libro è di pubblico dominio per gli utenti degli Stati Uniti, sia di pubblico dominio anche per gli utenti di altri paesi. I criteri che stabiliscono se un libro è protetto da copyright variano da Paese a Paese e non possiamo offrire indicazioni se un determinato uso del libro è consentito. Non dare per scontato che poiché un libro compare in Google Ricerca Libri ciò significhi che può essere utilizzato in qualsiasi modo e in qualsiasi Paese del mondo. Le sanzioni per le violazioni del copyright possono essere molto severe.

Informazioni su Google Ricerca Libri

La missione di Google è organizzare le informazioni a livello mondiale e renderle universalmente accessibili e fruibili. Google Ricerca Libri aiuta i lettori a scoprire i libri di tutto il mondo e consente ad autori ed editori di raggiungere un pubblico più ampio. Puoi effettuare una ricerca sul Web nell'intero testo di questo libro da `http://books.google.com`

YC
Gallu

Lathrop
YCB

Gallupp
YCB

BIBLIOTECA
SCELTA
DI OPERE ITALIANE
ANTICHE E MODERNE

vol. 517

PASQUALE GALLUPPI

SAGGIO FILOSOFICO

VOLUME QUINTO

SAGGIO FILOSOFICO

SULLA CRITICA DELLA CONOSCENZA

O SIA

ANALISI DISTINTA DEL PENSIERE UMANO CON UN ESAME DELLE PIÙ IMPORTANTI QUISTIONI DELL'IDEOLOGIA, DEL KANTISMO, E DELLA FILOSOFIA TRASCENDENTALE

DEL BARONE

PASQUALE GALLUPPI

DA TROPEA

PROFESSORE DI FILOSOFIA NELLA R. UNIVERSITA' DI NAPOLI, SOCIO CORRISPONDENTE DEL R. ISTITUTO DI FRANCIA, E CAV. DEL REAL ORDINE FRANCESE DELLA LEGIONE D'ONORE

PRIMA EDIZIONE MILANESE

VOLUME QUINTO

FOR LIBRARY NEW-YORK

MILANO

DALLA TIPOGRAFIA DI GIO. SILVESTRI

M. DCCC. XLVI.

SAGGIO
FILOSOFICO
SULLA CRITICA
DELLA CONOSCENZA

CONTINUAZIONE DEL LIBRO TERZO
E DEL CAPO DECIMONONO.

Critica dell' Ontologia.

§ 227. Questa nozione ontologica dello Essere infinito è soggetta a gravissime difficoltà. In primo luogo ho osservato, che concependo gli essenziali come determinanti, e non determinati; e come indipendenti l'uno dall'altro, non si possono in un essere semplice ammettere più essenziali. Ora ciò è pure applicabile all'Essere infinito.

Inoltre, secondo la mia filosofia non vi ha una *priorità di natura* distinta dalla *priorità di tempo:* quindi segue, che non potendosi ammettere in Dio alcuna cosa, che non sia eterna non può, in conseguenza, ammettersi in lui alcuna cosa che sia dipendente, e determinata per un'altra. Come dunque ammettere realmente degli attributi determinati, e di-

pendenti dagli essenziali, e dagli atti contingenti, che hanno il loro principio efficiente nell' Essere divino? In Dio non vi è nè prima, nè dopo. Egli è infinito; ma non occupa spazio alcuno, ed è fuori del tempo.

Finalmente non si può asserire, che il finito differisca dall' infinito, perchè la realtà del primo si trova in un grado assolutamente sommo nel secondo. La realtà prodotta, e la realtà improdotta non differiscono mica per gradi, ma essenzialmente l' una dall' altra.

L' Autore delle Instituzioni filosofiche ad uso del seminario di Lione, ammettendo in Dio degli atti contingenti, che sono i decreti liberi riguardo all' universo, per conciliare con questa dottrina l' immutabilità di Dio, scrive: « Obbietterete, Dio, in quanto è immutabile, non può esser privo di alcun atto a sè interno, quale è il decreto di creare il mondo; in quanto Dio è libero avrebbe potuto esser privo di questo atto; Dio non può dunque essere insieme libero ed immutabile. Rispondo, concedendo, che Dio in quanto è immutabile non può esser privo di alcun atto interno che lo perfezioni, e negando, che non possa Dio esser privo di un atto interno che nol perfeziona. Debbonsi perciò distinguere in Dio atti interni di due generi, cioè altri che lo perfezionano, ed altri che nol perfezionano. I primi son quelli senza dei quali Dio non può nè esistere, nè concepirsi. Tali sono la cognizione, e l' amore di sè stesso. I secondi son quelli, coi quali Dio ha qualche relazione alle creature, nè sono necessarj a Dio: tale è l' atto, con cui egli decreta di creare il mondo, essendo evidente, che Dio con questo atto non si perfeziona. Poichè chi dirà mai, che siasi aggiunta a Dio, il quale è a sè stesso sufficientissimo, una qualche perfezione dal decreto di creare il

mondo? Ora Dio, in quanto è immutabile, non può esser privo di alcun atto interno che lo perfeziona; ma sebbene fosse stato sempre privo di un atto interno che nol perfeziona, avrebbe nulla di meno serbata intera la sua immutabilità. Poichè l'immutabilità divina consiste nel non acquistare Dio, e nel non perdere alcuna perfezione. »

Ma un' altra obbiezione lo stesso Autore propone contro il suo modo di conciliare la libertà e l'immutabilità di Dio: « Quel decreto con cui Dio si costituisce determinato, è una perfezione di Dio; ma Dio si costituisce determinato pel decreto della creazione del mondo: un tal decreto è dunque in Dio una perfezione. Rispondo con la seguente distinzione: Quel decreto, con cui Dio si costituisce determinato *semplicemente*, concedo che sia in Dio una perfezione; quel decreto poi, con cui Dio si costituisce determinato a questa o a quella cosa, nego che sia in Dio una perfezione. È una perfezione in Dio l'esser egli *semplicemente* determinato, e di avere in generale de' decreti, altrimenti egli sarebbe incerto, irresoluto, e fluttuante, il che è assurdo, ma questo o quel decreto non è in Dio una perfezione (1). »

L'Autore non si è accorto, che la risposta all'ultima obbiezione è ripugnante alla sua dottrina. Un essere indeterminato non può esistere; l'esistenza assoluta conviene dunque a Dio in quanto è perfettamente determinato; perciò conviene a Dio in quanto ha il decreto particolare, o di creare, o di non creare il mondo. Ora ciò che esiste assolutamente non può non esistere, non può dunque non esistere l'opposto di quel decreto, che è in Dio relativamente al mondo;

(1) Metaph. spec, Par. I, disser. II, cap. IX, art. I.

un tal decreto è in conseguenza assolutamente necessario, e ripugna che sia contingente.

Per poter concepire degli atti contingenti in Dio fa d'uopo concepire, che l'esistenza di Dio preceda, in ordine di natura, l'atto contingente del suo decreto, ma questo atto rendendo Dio determinato fa parte, per dir così, dell'esistenza divina, poichè un essere indeterminato non può aver esistenza; l'atto contingente dovrebbe dunque precedere sè stesso, il che è assurdo. Dio, diciamolo altrimenti, si dovrebbe concepire esistente prima di concepirsi agente; ma non può concepirsi esistente, senza concepirsi determinato; nè concepirsi determinato, senza concepirsi in lui il decreto di creare, o di non creare il mondo.

Ascoltiamo il celebre *Petavio*: « La prima proprietà della scienza divina è, che essa non è una qualità, o un qualche accidente che sopravviene alla divina sostanza, ma è la stessa sostanza di Dio. La seconda è, che questa scienza non è derivata, nè si tragge dalle cose stesse; ma da sè stessa e dalla sua natura, ed in essa Dio conosce le cose tutte. La terza, che essa non è moltiplice, come è la nostra, ma una e semplice. Poichè noi non possiamo abbracciare tutte le cose con una unica perfezione. La quarta, che essa non è mutabile, e variabile. La quinta, che essa è la causa di tutte le cose (1). »

Osservo, che, posta la prima proprietà della scienza divina, tutte le altre quattro ne derivano quali corollarj.

Poichè se la scienza di Dio è la stessa sostanza di lui, segue necessariamente, che essa sussiste per sè stessa, non ricevendo Dio l'essere da alcuna cosa: se-

(1) Petavio, Dommi teologi, de Deo, etc., lib. IV, cap. I, n. V.

gue pure la semplicità e l'immutabilità di questa scienza, non essendovi in Dio alcuna successione; e segue finalmente che la scienza divina è la causa di tutte le cose, per la ragione che Dio è la causa prima di tutto ciò che ha esistenza.

« La prima cosa, che fa d'uopo tener per certa su la volontà di Dio è, che nè la stessa facoltà, nè l'azione, le quali tutte e due son contenute sotto il nome di volontà, differiscono dalla stessa sostanza di Dio, poichè l'azione della libera volontà di Dio è, per sua natura, rimanente in lui, da cui scaturisce. Non essendovi perciò alcun accidente, che sopravvenga, o sia inerente alla sostanza di Dio, ma tutto ciò, che è in Dio, essendo lo stesso Dio, pure ciò che dicesi azione della volontà è Dio, ed eterno come Dio.

« Volgarmente si dubita, se l'azione libera della volontà di Dio sia la stessa cosa della sostanza e dell'essenza di lui; poichè, dicesi, da questa supposizione, è necessario che segua una di queste due cose: o che esistano necessariamente, e necessariamente si producano le cose che son create dalla volontà divina; poichè è impossibile che non abbia esistenza questa azione della divina volontà, non essendo possibile la non esistenza della divina sostanza; o pure ponendo la possibilità della non esistenza della cosa prodotta dall'azione di Dio, si dee porre la possibilità della non esistenza della divina sostanza . . . . S. Tommaso dice su questo oggetto: *La volontà Dio con un unico e medesimo atto vuole sè e le altre cose. Ma la sua disposizione a sè è necessaria e naturale; la sua disposizione alle altre cose è, secondo una certa convenienza, non necessaria e naturale, nè violenta o non naturale, ma volontaria. Ciò che è volontario è non naturale, nè violento, nè necessario.* Questo

luogo è insigne, da cui impariamo in primo luogo, che a ciò che è volontario non solamente è opposto ciò che è violento, ma eziandio ciò che è necessario, e naturale (1). »

§ 228. Il dire, che il volontario è opposto tanto al violento che al necessario ed al naturale è porre una verità sublime e luminosa, per risolvere il problema dell'origine dell'universo; ma il dire, che lo stesso atto divino ha due relazioni, una all'essere di Dio stesso, l'altra alle altre cose, è, a mio credere, un pronunciar vocaboli senza significato, e lasciare in vigore la difficoltà. L'atto creatore, si domanda, è lo stesso Dio, o un accidente in Dio? Nell'ipotesi che sia lo stesso Dio, si cerca: Come può stare la possibilità della non esistenza di questo atto colla impossibilità della non esistenza di Dio? La risposta di *S. Tommaso* parmi che non risolva la proposta quistione. Io credo, che tutta la difficoltà sia appoggiata su di un vizio principale dell'Ontologia, che trasporta al di fuori del nostro spirito le relazioni logiche del nostro pensiere. La necessità assoluta è una legge logica de' nostri pensieri, come ho ampiamente spiegato e stabilito di sopra. Il dire: *la non esistenza di Dio è intrinsecamente impossibile; e perciò la sua esistenza è di necessità assoluta*, è un esprimere alcune relazioni fra le nostre idee: ciò significa, che noi vediamo una contraddizione nel porre che un essere la cui natura è di esistere, non esista. Il voler poi da ciò inferire, che l'atto creatore, il quale è lo stesso Dio, non è libero, è un trasportare la necessità logica al di fuori del nostro spirito, è un cambiare questa necessità logica in

---

(1) Petav, Op. cit., Lib. V, cap. IV, n. XII, XIII, XIV.

una forza necessitante, ed un personificare il destino o la fatalità. Il dire: *Dio poteva non creare il mondo* è lo stesso che dire: *l'atto creatore è libero.* Una tal proposizione ha un valore oggettivo. Il dire: *la non esistenza dell'atto creatore è impossibile* è una proposizione *soggettiva*, la quale ha il suo fondamento nella seguente *oggettiva*: *La natura dell'atto creatore è di esistere.* Ora questa seconda proposizione non è contraddittoria della prima; poichè se l'atto creatore è di sua natura libero, si può bene dire senza la menoma contraddizione: *La natura dell'atto creatore libero è di esistere.* Sfido qualunque fatalista, che voglia essere di buona fede, a ravvisare nell'ultima proposizione la menoma contraddizione.

La confusione della necessità logica colla necessità reale ha somministrato a' fatalisti molti argomenti, che debbonsi riguardare come insolubili da coloro che non hanno ben distinto l'oggettivo dal soggettivo. La prescienza di Dio, si dice, rende infallibile l'azione preveduta; e perciò questa azione non può non accadere; è necessario dunque o di togliere la prescienza delle azioni libere, o di togliere interamente la libertà. Una tale obbiezione contro la libertà è appunto fondata su la confusione delle due necessità, di cui parlo. *La prescienza delle azioni libere rende impossibile l'opposto di queste azioni.* Questa proposizione è vera; ma che cosa ella mai significa? Significa, che ponendo la prescienza infallibile dell'azione A, per esempio, io trovo una contraddizione togliendo col mio pensiere, l'azione A; poichè ciò sarebbe lo stesso che porre la prescienza dell'azione A come infallibile e come fallibile insieme.

Ma questa necessità logica ha essa forse alcuna cosa di comune con una necessità reale? e la mia impossi-

bilità logica di concepire l' opposto dell' azione A insieme coll' infallibilità della prescienza dell' azione stessa, ha essa forse alcuna cosa di comune con una impossibilità reale nell' agente libero?

L' atto del nostro volere o sia la determinazione della nostra volontà è un effetto, il cui principio efficiente è il nostro spirito stesso. Ma come il nostro spirito produce questo atto del nostro volere? Ciò è inesplicabile ed incomprensibile per noi. Ma sebbene ciò sia inesplicabile ed incomprensibile perchè non conosciamo il come il nostro spirito produce l' atto di cui parliamo, un tale atto nondimeno è, sotto alcuni riguardi, spiegabile. Noi di fatto concepiamo antecedentemente alla determinazione della nostra volontà alcuni fatti nel nostro spirito, che dispongono, ed eccitano la nostra volontà alla data determinazione, ed in seguito de' quali lo spirito opera producendo l' atto del nostro volere. Noi dunque concepiamo l' esistenza di questo atto come derivante da alcune affezioni del nostro essere, le quali ne sono la condizione, e dal nostro spirito stesso come causa efficiente. L' atto del nostro volere sebbene sia, sotto un certo riguardo, incomprensibile ed inesplicabile, è perciò, sotto un altro riguardo, spiegabile, per la ragione che suppone antecedentemente alla sua esistenza alcune cose esistenti, da cui si fa derivare. Similmente nello studio della fisica noi siamo obbligati di supporre alcuni fatti primitivi, ed inesplicabili: tali sono, per esempio, l' estensione ed il moto. Ma noi possiamo, per mezzo di questi fenomeni primitivi, spiegarne molti altri secondarj. Quindi tutte le nostre conoscenze degli oggetti finiti, sebbene suppongano alcune verità incomprensibili, pure ci permettono di spiegare alcune cose per mezzo di altre, e così di comprendere, in un certo modo, gli effetti per mezzo delle loro cause. Ma ri-

guardo a Dio la cosa è tutto all' opposto. In questo essere infinito e semplicissimo non ci è permesso di porre alcuna cosa che sia prima di un' altra; quindi in esso nulla vi è che sia spiegabile per mezzo di ciò che lo precede. La natura divina perciò è per noi interamente incomprensibile. In noi l' essere precede il conoscere, ed il conoscere precede il deliberare, ed il deliberare precede il volere. Ma in Dio il conoscere ed il volere sono la stessa cosa dell' essere suo ineffabile.

Io ho dimostrato contro di *Robinet*, che fra, i differenti atti della nostra facoltà di conoscere ve ne ha uno, che può attribuirsi a Dio, e questo è la visione di sè stesso. L' uomo è intelligente quando ragiona, e la suprema intelligenza non ha bisogno di ragionare: non vi sono per essa nè premesse nè illazioni, nè giudizj: essa è semplicemente intuitiva. Ma fa d' uopo guardarsi dall' assimilare perfettamente l' atto del senso intimo con cui l' uomo percepisce sè stesso colla visione che è in Dio.

Il nostro senso intimo è un modo del *me*, e la visione di Dio è lo stesso Dio: il nostro senso intimo è inadeguato al suo oggetto; poichè non vede l' essenza del *me*, e la visione di Dio è lo stesso oggetto: in noi il sentir noi stessi non è agire, non è volere, ed in Dio il vedere è volere, è essere: il nostro senso intimo è variabile, e la sua varietà dipende dalla perenne successione delle modificazioni, che hanno luogo nel *me*; la visione di Dio è immutabile; *essa è ciò, che è*.

La ragione pone evidentemente la realtà dell' assoluto; ma qui giunta dee arrestarsi, poichè non vi ha cosa che sia spiegabile in Dio, non essendovi in lui alcuna cosa precedente ad un' altra.

§ 229. Da questa incomprensibilità della divina na-

tura, alcuni filosofi con *Obbes* han dedotto, che la considerazione di Dio è estranea alla filosofia. « La filosofia (dice Obbes) consiste ad acquistar la conoscenza degli effetti o fenomeni, per mezzo delle loro cause conosciute o della loro generazione, e reciprocamente a discoprire le cause o la generazione per la conoscenza degli effetti stessi impiegando sempre un ragionamento rigoroso.

« Il soggetto della filosofia, o la materia su di cui essa si esercita, è ogni corpo di cui si può concepire la generazione, e che si può compararlo ad un altro sotto un rapporto qualunque, o nel quale vi ha luogo a composizione, ed a decomposizione, cioè ogni corpo, che si può concepire, di essere stato generato, o di avere una proprietà quale che siasi.

« Dalla definizione stessa della filosofia, la cui funzione è di ricercare le proprietà per la generazione, o la generazione per le proprietà, egli segue, che dove non vi ha nè generazione nè proprietà, non vi è alcuna materia per la filosofia. Così la filosofia rigetta dal suo seno la teologia; cioè la dottrina della natura o degli attributi di Dio eterno, non generato, incomprensibile, ed in cui non può trovarsi nè composizione, nè divisione, nè comprendersi alcuna generazione (1). »

Concedendo ad *Obbes* la sua addotta definizione della filosofia dico, che la stessa mena necessariamente ad ammettere in filosofia un Dio come una condizione indispensabile alla spiegazione delle generazioni e delle dissoluzioni che vediamo ne' corpi. Iddio, ne convengo, non è, e non può essere spiegabile; ma senza di Dio non è spiegabile la natura. Se dunque l'og-

(1) Obbes, Calcolo o logica, cap. 1. n. 2 e 8.

getto della filosofia è la spiegazione della natura materiale, come *Obbes* pretende; e la ragione ci obbliga, per ispiegare la successiva generazione de' corpi organizzati, ed i moti de' corpi totali, che compongono l'universo visibile, di risalire ad una causa prima, intelligente, e libera; il filosofo non può, nelle sue investigazioni naturali, escludere questa causa. I corpi organizzati, almeno in alcune specie di essi, nascono da altri corpi organizzati. Ciò ci mena ad ammettere alcuni primi corpi organizzati: or come spiegare l'origine di questi, senza porre una causa prima intelligente? I pianeti primarj descrivono orbite elittiche intorno al sole; ma quale è la causa del loro moto? Il gran *Newton* riguardò i pianeti come tanti corpi projettati nello spazio dall' Onnipotente, che impresse in essi un moto centrifugo ed insieme prescrisse ad essi la legge di gravitazione verso del sole. Ecco come il contemplatore della natura è obbligato di elevarsi alla causa prima. Tutto è effetto, finchè non si giunge all' assoluto; e se la filosofia dee spiegare gli effetti per le loro cause, dee necessariamente risalire all' assoluto. La natura materiale non è se non che una successione di nascite e di morti, di forme, e di moti: ciascuno di questi avvenimenti è un condizionale, e rimane inesplicabile senza la condizione. Fa d'uopo, in conseguenza, ricorrere ad un atto differente dalla natura per ispiegar la natura, cioè all' atto libero creatore. Senza porre questo atto tutto è inesplicabile: con questo atto io posso, in una benchè menoma parte, spiegar la natura. Si può partire da alcuni fatti, che l'esperienza ci mostra, per ispiegarne degli altri, che suppongono i primi; ma con ciò la ragione non rimane soddisfatta; poichè i primi fatti essendo degli effetti, la ragione vuol conoscere la causa prima di essi.

L'esperienza, per cagion di esempio, mi mostra l'esistenza degli uomini su la terra, e la loro propagazione per l'accoppiamento de' due sessi: per ispiegar questo fatto risalgo all'atto libero della suprema intelligenza, che ha creato i primi uomini, e che ha stabilito la legge della loro propagazione: sebbene io non conosca il come di questa prima produzione, nè il come di questa propagazione, pure io spiego, in un certo modo, l'esistenza attuale degli uomini su la terra; laddove, senza porre la suprema intelligenza, un tal fatto mi rimane interamente inesplicabile, poichè allora si spiega una cosa quando si rimonta a' suoi principj. Vi ha di più: togliendo la suprema intelligenza, io, ponendo questo fatto, porrei una assurdità. Sebbene la natura divina mi sia incomprensibile, nulla di meno riguardando Dio come la causa efficiente intelligente e libera di ciò che cade sotto la mia esperienza, ne ho una nozione positiva e vera, la quale è sufficiente pe' bisogni teoretici e pratici della mia ragione. Questa nozione mi somministra un fondamento legittimo di concepire in Dio la *bontà*, la *misericordia*, la *giustizia*, ecc., e queste nozioni bene spiegate sono esenti dall'antropomorfismo spirituale, di cui *Robinet* accusa i teologi.

Dico inoltre, che *Obbes* si è ingannato su l'oggetto della filosofia. Questa è la scienza del pensiere umano; quindi l'analisi delle idee forma una parte essenziale della filosofia; non può, in conseguenza, il filosofo prescindere di risalire all'origine dell'idea dell'assoluto, la quale è una idea essenziale alla ragione.

§ 230. È utile di presentare a' pensatori profondi una veduta, che mi sembra sublime. L'oggetto della filosofia è di spiegar l'esistenze: l'esistenze spiegabili sono l'esistenze condizionali. Queste non possono spie-

garsi senza l'esistenza assoluta. Nell'idea di un condizionale io non trovo l'esistenza: *se A è, B è*, io non trovo l'esistenza nell'idea di B; poichè non posso dire assolutamente *B è*. Il giudizio, che pronunzia su l'esistenza di un condizionale è dunque un giudizio sintetico; e perciò sperimentale. Ma quando si tratta di spiegare l'esistenza condizionale, non possiamo arrestarci al semplice fatto; il che vale quanto dire, che vogliamo veder nascere l'esistenza del condizionale. Ora ponendo un numero quale che siasi di condizionali, non si pone giammai l'esistenza, perciò l'esistenza di un condizionale quale che siasi, senza rimontare all'assoluto, rimane inesplicabile; e togliendone l'assoluto ci presenta una assurdità. Ponendo l'assoluto io pongo l'esistenza, e con questa prima esistenza spiego l'esistenze condizionali. Ma io non conosco l'essenza dell'assoluto; non posso perciò conoscere *a priori* l'esistenze dell'assoluto; ed il mio giudizio, che pronunzia su l'esistenza dell'assoluto è pure sintetico: per essere analitico, o sia identico, io dovrei conoscere l'essenza divina. L'esistenza dell'assoluto mi è data nell'esistenza del condizionale. L'esistenza in generale è, in conseguenza, un dato per me, ed io la conosco *a posteriori*; non già *a priori*. Se potessi partire dall'assoluto, e far derivare da esso *a priori* tutte l'esistenze condizionali, io comprenderei interamente la natura, e la mia scienza sarebbe perfetta. L'incomprensibilità dell'assoluto fa sì che non posso spiegar perfettamente la natura; e la nozione reale, sebbene imperfettissima, che ho dell'assoluto, mi fa spiegare in un modo imperfettissimo la natura.

D'*Alembert* ha avuto una parte di questo pensiere, sebbene non l'abbia così sviluppato. Egli scrive: « Due

inconvenienti arrestano o ritardano il progresso delle conoscenze umane; il poco numero delle verità, a cui noi possiamo arrivare, ed il difetto di legame fra le verità conosciute.

« Le verità, che in ciascuna scienza si appellano *principj* e che si riguardano come la base delle verità particolari, non sono forse esse stesse se non che conseguenze molto lontane di altri principj più generali che la loro sublimità toglie a' nostri sguardi. In effetto tutti i principj delle nostre conoscenze, in fisica, per esempio, sono le proprietà le più sensibili, che l'osservazione ci scovre nella materia; proprietà che dipendono esse stesse dall'essenza, e, se posso esprimermi così, dalla costituzione intima della materia, che non conosciamo in alcun modo, e, che non perverremo giammai a conoscere. I principj delle nostre conoscenze in metafisica sono eziandio delle osservazioni su la maniera con cui l'anima nostra concepisce o in cui essa è affetta; osservazioni che dipendono pure dalla natura più ignota, se è possibile, di ciò che pensa e di ciò che sente in noi. Finalmente i principj della morale, principj unicamente fatti per gli uomini, e non per gli animali, dipendono da una differenza fra l'uomo ed il bruto, che noi conosciamo bene pel fatto, ma il cui principio filosofico ci è ignoto. Noi non sappiamo, se io posso esprimermi di tal maniera; nè il *perchè* nè il *come* di nulla; a questo *come* ed a questo *perchè* dovrebbero nulla di meno risalire le nostre conoscenze, per innalzarsi sino a' veri principj di tutte le verità, sia pratiche, sia speculative *perchè vi ha egli qualche cosa?* Domandava un re delle Indie ad un missionario danese... *Perchè vi ha egli qualche cosa?* Terribile quistione, e di cui gli stessi filosofi non sembrano, se oso parlar così, assai spaventati; tanto essa

è propria, per poco che la riguardino in tutta la sua profondità, a far loro perdere il coraggio nelle loro ricerche. Atei e Teisti, Dommatici e Pirronici, tutti sono forzati di ammettere almeno un solo essere che esiste; in conseguenza un essere che sempre ha avuto esistenza, e tutti si perdono in questo abisso immenso. Se noi sapessimo, *perchè vi è qualche cosa*, noi saremmo verisimilmente molto avanzati per risolvere la quistione: *Come la tale e tal cosa ha essa esistenza*? Perchè verisimilmente tutto è legato nell'universo più intimamente di ciò che noi pensiamo; e se noi sapessimo questo primo *perchè*, questo *perchè* sì imbarazzante per noi, terremmo in mano il capo del filo, che forma il sistema generale degli esseri, e non avremmo altra cosa a fare se non che svilupparlo, e, per così dire, a svolgerlo senza pena per conoscerne tutte le parti, invece di toglierne come facciamo, alcune particelle isolate, che ci lasciano in una ignoranza intiera su tutto l'insieme, e sul vero luogo che esse vi occupano. E non ci lusinghiamo mica di poter sortire da questa ignoranza. Tutte le quistioni che hanno rapporto a' primi principj delle cose sono così poco rischiarate dopo l'esistenza de' filosofi, come lo erano prima che vi fossero stati filosofi (1). »

« Il signor *Laromiguiere* ha diretto contro il luogo trascritto la seguente critica: « *Perchè vi è qualche cosa*? Terribile questione grida D'Alembert; gli sembra che i filosofi non ne sono abbastanza spaventati. Io approvo, che non saprei partecipare al sentimento che ha dettate queste parole. *Perchè* si rapporta o alla causa finale o alla causa efficiente. *Quale è il fine o lo scopo*

(1) D'Alembert, Mélanges, etc., tom. V, § 1 e 3.

dell'esistenza, compresa quella di Dio? Io l'ignoro, e questa curiosità mi sembra talmente fuor di proporzione colla mia natura, che essa non mi spaventa nè m'inquieta, che essa eziandio non entra nei mio spirito. Io dirò più: egli mi sembra assurdo di domandare lo scopo dell'esistenza di Dio. Io dubito che si sappia ciò che si domanda. *Quale è la causa efficiente* dell'esistenza di tutte l'esistenze? Una tal quistione ed una tal causa sono vere contraddizioni. Per produrre tutte l'esistenze la causa efficiente dee esistere; e non essendo causa della sua propria esistenza, essa non è mica la causa efficiente di tutte l'esistenze.

« Si cerca la *ragione* dell'esistenza: una tal ragione non esiste affatto. Questa ragione, se vi fosse, dovrebbe essere anteriore all'esistenza, o almeno dovrebbe esser concepita anteriore all'esistenza. Così supposta, così concepita, questa ragione sarebbe, o una *causa* che avrebbe prodotto l'esistenza o un *principio* di cui l'esistenza sarebbe un'emanazione: ella sarebbe dunque essa stessa un'esistenza, di cui si continuerebbe a domandarla ragione, ed a domandarla senza fine (1). »

Questa critica è in parte esatta. Non vi è motivo di essere spaventato dal non poter partire dall'assoluto, per derivare tutte l'esistenze condizionali, come se tale ignoranza fosse un motivo di gettarci nel più tenebroso scetticismo. La sola suprema intelligenza può veder tutto in sè stessa. Convengo che l'esistenza assoluta non ha alcuna causa, e che sarebbe un assurdo il cercarne alcuna, ma è ugualmente certo, che noi non giugniamo all'assoluto, se non partendo dal condizionale; e che siamo nell'impotenza di vedere gli ef-

(1) Les Cons. de phil., par Laromiguière, t. II, lez. XI.

fetti nella loro causa prima; e che per tale ignoranza non possiamo comprendere e spiegare interamente la natura. Noi dobbiamo arrestarci ad alcuni fattî primitivi per noi, perchè inesplicabili; ma che realmente dipendono da altre esistenze a noi ignote. È ugualmente certo, che il geometra possiede una scienza esatta, perchè il suo metodo è interamente nella geometria pura, *a priori*: i suoi giudizj son tutti analitici, perchè egli conosce adeguatamente l'essenze degli oggetti su di cui ragiona, non essendo queste essenze se non che le sue idee fattizie. È pure incontrastabile, che il metodo del filosofo non può essere affatto lo stesso di quello del geometra; e che il primo non può pronunciare i suoi giudizj su l'esistenza delle cose, se non vi è condotto o immediatamente o mediatamente dall'esperienza; e che in conseguenza noi non possiamo conoscere alcuna esistenza *a priori*, come avverrebbe nel caso ci fosse possibile di dedurre l'esistenze condizionali dall'esistenza assoluta. Egli è vero, che noi ignoriamo il *primo perchè*, ed il *primo come* delle cose; perchè l'atto creatore è per noi incomprensibile. Questo primo *perchè*, e questo primo *come* non si dee porre come antecedente a quest' atto, e non sembra che *D'Alembert* l'abbia riguardato come antecedente all'assoluto.

§ 231. Questa critica, che io ho fatto dell'Ontologia è molto importante. Essa ci mostra i vizj fondamentali del metodo ontologico. I risultamenti di essa sono: 1.° Gli ontologi hanno trasformato le leggi logiche del pensiere umano in leggi reali e metafisiche degli oggetti in sè: eglino hanno personificato queste leggi; 2.° Gli ontologi hanno reso oggettivi gli elementi soggettivi delle nostre conoscenze, avendo riguardato come cose in sè i diversi modi, con cui l'attività sintetica

del nostro spirito, nella comparazione, concepisce gli oggetti de' nostri pensieri; 3.° Gli ontologi han confuso il modo con cui lo spirito si forma le nozioni astratte delle figure geometriche col modo in cui sono gli esseri esistenti; 4.° Gli ontologi han moltiplicato le realtà secondo i diversi modi in cui lo spirito concepisce la stessa realtà; e per ispiegare ciò che non è spiegabile hanno introdotto nella filosofia realtà chimeriche, come han fatto i leibniziani, che per ispiegare il come il soggetto produce l'azione han prodotto le forme sostanziali delle forze, che nulla spiegano, e che non hanno alcun fondamento.

Tutti questi abusi possono esser espressi in un modo generale così: *Gli ontologi hanno trasportato al di fuori dello spirito le leggi dell'attività sintetica del pensiere.*

Kant, nella prima epoca della sua vita filosofica, sembra di aver adottato l'ontologia, poichè egli ci confessa di aver adottato, su le prime, il metodo dommatico, ed insieme ci presenta *Wolfio* come un modello pe' filosofi dommatici: i pensamenti di *Hume* condussero poi il Filosofo di Koenisberg al metodo critico. *Kant* ha pure trasportato al di fuori dello spirito le leggi dell'attività sintetica del pensiere; ma con differenze essenziali. Gli ontologi supposero l'essere reale, l'essere in sè, uniforme al loro pensiere; *Kant* sostituì all'essere in sè l'*essere fenomenico*; e riguardò questo come un prodotto che la sintesi dell'intelligenza forma con una materia informe che egli suppose venir trasmessa al soggetto conoscitore. Gli ontologi inoltre riguardarono la loro scienza come una scienza razionale, stabilita *a priori* su due principj, cioè sul principio di contraddizione e su quello della causalità o della ragion sufficiente, ed eglino riguardarono queste

secondo principio come una conseguenza necessaria del primo; e per ciò tutte le verità ontologiche furono da esi considerate come verità necessarie, ed insieme identiche, perchè appoggiate sul principio di contraddizione, e dimostrabili per esso. *Kant*, al contrario, riguardò il principio di causalità come un principio sintetico *a priori*, e le verità ontologiche riguardate dagli ontologi come verità identiche divennero nel sistema kantiano verità sintetiche *a priori*.

Questo punto di veduta comparativo, sotto di cui si dee riguardare il sistema di *Kant*, è utile per conoscere le vicende della filosofia.

Nell'articolo sul kantismo, inserito nella Biblioteca universale che serve di continuazione alla Biblioteca britannica, ho ritrovato una riflessione simile; e poichè la credo importante, la trascriverò qui: « Ciò che sin dal principio colpisce singolarmente Kant è il contrasto tra la forma rigorosamente scientifica, sotto di cui, sin dall'infanzia, per dir così, de' saggi della ragione speculativa, la logica era sortita dalle mani di Aristotile, e l'andamento vacillante ed incerto, che tutte le altre dottrine filosofiche non han cessato di presentare ne' loro principj, nel loro metodo e ne' loro risultamenti in tutte l'epoche della loro storia. Perchè questa sola sezione della dottrina dell'intelligenza prese, quasi sin dall'origine, un passo talmente fermo e sicuro, che non può esser paragonata se non che a quella della geometria dopo Euclide.

« Le forme a cui è sommessa l'attività della nostra intelligenza, allorchè consideriamo astrattamente la serie de' suoi atti nella formazione di un giudizio o di un sillogismo distaccato dal suo oggetto di applicazione, forme di cui alcun uomo sensato non rivocò in dubbio nè l'esistenza nè il primato legislativo in tutta la molla

del pensiere umano, dopo che Aristotile mostrò, che esse regolano invariabilmente quel giuoco delle operazioni dello spirito, pel quale è generata una proposizione o un raziocinio; queste forme riguardate sotto un altro aspetto non sarebbero forse le leggi stesse, che noi crediamo tirate dall'osservazione della natura, nel mentre che siam noi che l'imponiamo alla natura, e che essa nella sua parte *fenomenale* è pel loro mezzo la nostra propria opera? Queste leggi dell'intendimento non sarebbero forse l'ordine prescritto a' procedimenti che si eseguono nel luogo in cui si costruisce o si elabora il sapere umano? Non sarebbero esse come il cemento, che lega le nostre percezioni in un corpo d'esperienza? In altri termini, non potrebbesi vedere in esse il mezzo dato all'intendimento, per impadronirsi delle impressioni, per prenderne una spezie di possesso intellettuale, per rivestirle del carattere, senza il quale resterebbero modificazioni sterili e passeggiere, senza il quale queste impressioni non ci apparterrebbero, e che solo in fine le innalza alla dignità di concepimenti, di nozioni, di conoscenze *reali* ed utili? »

Io arresto per un momento l'eloquente discepolo di *Kant* per avvertire il mio lettore, che le conoscenze da lui chiamate *reali* non sono se non che le conoscenze *fenomeniche*. L'autore citato segue:

« Questa congettura tendeva a creare una vera ontologia con materiali forniti dalla logica, ed a togliere dal numero delle scienze, o almeno a rilegare nella regione delle chimere la metafisica, che era stata fin qui qualificata con questo nome.

« Le grandi concezioni del genio, sorgenti delle più vaste conquiste della scienza, trattate sin da principio, ed alcune volte da' loro creatori stessi come semplici prodotti dell'immaginazione, e come combinazioni pu-

ramente ipotetiche, si sono in appresso legittimate come inspirazioni felici di un istinto divino, divenendo i germi delle più belle scoperte. L'idea dominante della filosofia di Kant, di cui non si trova ne' suoi primi scritti, se non che una debole traccia, quest' ipotesi dell' identità radicale de' principj, onde il logico deriva i suoi precetti colle leggi primordiali, che l'ontologia si arroga il diritto di prescrivere all'insieme degli esseri sommessi alle nostre percezioni, non si presentò sia da principio allo spirito del Filosofo di Koenisberg, se non che come un avvicinamento plausibile, una supposizione degna di qualche attenzione; ma in niun modo con tutta la sua importanza e nella sua immensa estensione. Al barlume spaventevole della fiaccola di Hume conobbe Kant insieme l'una e l'altra cosa. La dottrina del Filosofo di Edimbourg su la nascita delle nozioni di causa e di effetto fu quella che fecondò quest' idea di Kant, mostrandogli nel suo sviluppamento l'unico antidoto del dissolvente formidabile, con cui lo scettico Scozzese cercava di distruggere tutta la certezza umana, ogni legame fra le nostre percezioni, ogni confidenza ne' risultamenti delle operazioni dei nostri poteri intellettuali. Egli vide la sua ipotesi come il solo mezzo di conciliare ciò che i sistemi di Locke e di Leibnizio offrivano di buono a conservare per la soluzione dei più gran problemi della filosofia, e come proprio a trasportare i loro discepoli in un punto di veduta, in cui potrebbero convincersi co' loro occhi, che l'autore del *Saggio su l'Intendimento*, e l'autore de' *Nuovi Saggi su l'Intendimento*, non avevano ciascuno osservato, se non che un lato della verità. Una riforma della filosofia era desiderata tanto dalle anime generose, che dagli spiriti riflessivi e meditativi. Le dottrine desolanti o degradanti di Hume e di Elvezio

avevano manifestato l'inevitabile tendenza della dottrina di Locke, allora che quegli che la difende è abbastanza penetrante per vedere, abbastanza coraggioso per conformare tutte le conseguenze delle premesse, da un altro lato gli sforzi di Baugarten, di Lambert e di Mendelsson, avevano provato l'impossibilità di adattare la dottrina di Leibnizio ai nuovi bisogni dell'esistenza intellettuale e morale dell'Europa rischiarata (1). »

L'autore citato, che ha ben veduto i passi successivi che *Kant* ha fatto, per costruire il suo sistema critico, poteva dedurre da quest'osservazione, che il rischiaramento della dottrina critica fu molto lontano dal soddisfare ai bisogni della filosofia. Ho osservato di sopra, che il Filosofo prussiano riguardò *Wolfio* come il modello da seguire per trattar la filosofia col metodo dommatico, e *Davide Hume*, come il modello da seguire per trattarla col metodo scettico. Egli ha creduto di poter camminare in una strada di mezzo fra quelle in cui han camminato questi due filosofi, ed ha creduto di averla scoverta nel suo metodo critico. Ma che cosa ha egli fatto, se non che gettarsi successivamente nell'esagerazioni del dommatismo, ed in quelle dello scetticismo? Egli ha principiato dal dommatismo, ed ha terminato collo scetticismo, ed il metodo critico ha ammesso tutte le contraddizioni. Io rinvio il lettore al Capo antecedente.

Per terminare il paragone fra l'ontologia ed il criticismo aggiungo un'altra differenza, e questa si è la

---

(1) Bibliothèque universelle des sciences, belles lettres et arts, faisant suite à la Bibliothèque Britannique. Rédigée à Genève, t. IX, troisième année, septembre, 1818.

classificazione delle idee essenziali alla nostra facoltà di conoscere. *Kant* ha veduto una differenza fra le diverse determinazioni che l'ontologia esamina negli esseri: alcune convengono agli oggetti in quanto son sentiti, altre agli oggetti stessi in quanto son pensati, ed altre pongono degli enti, che non possono cadere sotto i sensi. La prima specie costituisce, secondo lui, le forme pure della sensibilità, che sono il tempo e lo spazio; la seconda le forme pure dell'intelletto dette *categorie*: queste due specie di elementi, le quali si trovano in tutti gli enti finiti, servono a costruire il mondo fenomenale. La terza serve a formare il mondo metafisico, il quale non è se non che un puro sistema d'illusioni.

Egli è certo, che le idee del vacuo e del tempo hanno certi caratteri che le distinguono dalle altre nozioni essenziali all'intelletto: 1.° Esse sembra che non sieno idee universali, che comprendano sotto di sè idee più particolari, poichè noi non concepiamo, se non che un solo spazio vôto, ed un solo tempo; 2.° Tutte le altre nozioni universali oggettive, supponendo che si tolgano tutti gl'individui che vi si comprendono non ci obbligano a concepire, che qualche cosa rimanga: così, supponendo tolti dalla superficie della terra tutti gl'individui del genere umano, noi non siamo costretti ad immaginare, che vi rimanga qualche cosa di umano; ma supponendo annientati tutti i corpi, non possiamo immaginare annientato lo spazio vôto; e supponendo annientate tutte le cose successive, non possiamo immaginare annientata la durata o sia il tempo vôto.

Riguardo alle categorie, esse, secondo *Kant*, differiscono dalle idee universali, che possono formarsi mediante l'astrazione, come sono, per esempio, le idee dell'animale, della pianta, ecc.; queste son oggettive,

laddove le categorie sono soggettive e sono *a priori* nell' intendimento. Differiscono pure le categorie dall' idea dell' assoluto; poichè le prime servono a costituire i fenomeni, e la seconda pone la realtà di un essere al di là dell' esperienza.

§ 232. L'ontologia ed il criticismo convengono nel metodo *a priori*, che seguono: questo vizio comune nel metodo è stata l' infausta sorgente degli errori che appartengono particolarmente all' una ed all'altro.

Cartesio costituì la *filosofia prima* nell' esame dei motivi legittimi delle nostre conoscenze: egli risalì al primo fatto, da cui, per non traviarsi, dee partire la filosofia, cioè dal sentimento di noi stessi: ma egli non osservò questo fatto in tutti gli elementi che lo compongono, nè in tutte le conseguenze che ne derivano: non conobbe per ciò la vera origine delle nostre idee.

Locke sostituì all'ontologia l'analisi delle nostre idee, trattata col metodo sperimentale, ma quest' analisi è in molti punti insufficiente, e non soddisfa tutti i bisogni della filosofia.

Io ho creduto di dovermi, prima di tutto, istruire colla conoscenza di ciò che hanno pensato i filosofi; e l'ontologia, che i moderni ideologi, senza esaminarla, nominano con disprezzo, non lasciò di esser pure l'oggetto del mio esame. Dopo di aver esaminato, con una critica severa i pensamenti altrui, ho cercato di stabilire la mia filosofia delle idee.

Io son partito con *Cartesio* dal sentimento del proprio essere; ma non ho creduto di dover mutilare questo fatto primitivo. Il sentimento del *me* sensitivo di un *fuor di me*, o la *qualità primitiva* fu la base immobile, che io posi pel mio edificio analitico; ed ammisi, che lo spirito ha il sentimento naturale di un di fuori insieme con quello del proprio essere. Con una

analisi severa ho cercato di dedurre da questo fatto primitivo tutte le nozioni essenziali all'intendimento umano. Stimo utile, ad oggetto di supplire a qualche mancanza, di percorrere di nuovo con uno sguardo esteso e rapido l'insieme delle mie dottrine.

L'estetica trascendentale di *Kant* mi ha somministrato l'occasione di dirigere, con una diligenza maggiore di quella che aveva praticato prima, la mia meditazione su lo spazio ed il tempo.

Ho conosciuto, che noi abbiamo il sentimento delle privazioni, ed ho spiegato come questo sentimento si forma in noi. Da ciò ho dedotto il come ha luogo in noi il sentimento dello spazio vôto e del tempo vôto. Questa genesi mi ha mostrato l'origine della necessità di queste idee dello spazio e del tempo. Il sentimento delle privazioni non è mica un sentimento esterno, ma un sentimento interno: esso è la coscienza del sentimento di una cosa, in cui non si sente una qualità positiva, associato col fantasma di questa cosa colla qualità positiva.

Il sentimento del *me* è legato, sin da' primi istanti della nostra esistenza intellettuale, col sentimento di una estensione che limita il proprio corpo. Più, il sentimento attuale del *me* è legato col fantasma dello stesso *me* affetto antecedentemente da una serie di modificazioni. Noi non possiamo privarci, quando pensiamo, del sentimento del proprio essere, e non possiamo per ciò immaginare l'annientamento di noi stessi, nel tempo medesimo in cui immaginiamo l'annientamento di altre cose; non possiamo, in conseguenza, disfarci dei fantasmi, associati necessariamente al sentimento del proprio essere.

Ho mostrato, che l'idea del vôto nasce in noi dal non poter separare dal sentimento del proprio corpo

il fantasma di un' estensione che limita questo corpo, e dal non sentir sempre in quest' estensione che ci limita la solidità ed il colore.

L' idea del tempo vôto nasce in noi in un modo simile: il sentimento attuale del *me* è legato necessariamente col fantasma del *me* in istati diversi. Quest' esistenza passata del *me* in istati diversi non si riguarda dallo spirito come necessaria, poichè è di fatto passeggiera, ed il passato è per noi come un nulla. Lo spirito può dunque supporla annientata, e non potendo immaginare attualmente annientato sè stesso, nel momento in cui suppone annientate le cose reali successive, gli rimane una successione di cose prive di qualunque qualità, cioè una successione perenne d'istanti, o la durata uniforme, che alcuni filosofi, fra i quali *Locke, Clarke, Newton*, riguardano come una realtà in sè, e distinta dalle cose particolari che si succedono; e come una cosa in cui i successivi hanno esistenza.

È importante distinguere il legame che l' intelletto pone fra le nostre nozioni ed il legame che, in forza dell' associazione delle idee, vi pone l' immaginazione, ed è, in conseguenza, necessario di distinguere l' impossibilità d'*intendere* dalla impossibilità d' immaginare.

Se dalla nozione di un soggetto noi togliamo quella di un predicato, che ne fa parte, distruggiamo la nozione del soggetto: ora ponendo una nozione non possiamo insieme toglierla; quindi il legame fra il soggetto ed il predicato si riguarda, in questa supposizione, come necessario; poichè il concetto opposto, che toglierebbe questo legame, non può aver luogo nel nostro spirito; e per ciò l'opposto di un giudizio identico e necessario non è intelligibile. Così è impossibile per noi l' intendere che due linee rette chiudano uno spazio, che un triangolo avesse quattro angoli.

L' impossibilità d' immaginare consiste nell' impotenza in cui siamo di separare coll' immaginazione alcune idee, che si sono associate costantemente in modo, che quest'associazione sia divenuta abituale, ed in forza dell' abito naturale. Così noi non possiamo immaginare il *me* senza immaginare il proprio corpo, nè il proprio corpo senza qualche cosa che lo limita, nè possiamo immaginare una cosa limitata, quale che siasi, senza immaginare ciò che la limita.

L' immaginare consiste nel riprodurre, nell'assenza degli oggetti sentiti, i nostri sentimenti, sia esterni sia interni; si possono, in conseguenza, immaginare quelle cose solamente che si son sentite. Inoltre, quelle cose, che costantemente si son sentite insieme; e quando si è contratto l' abito di unire al sentimento di una cosa il fantasma di un' altra, ci riesce impossibile di separare il sentimento di questa cosa dal fantasma dell'altra, ed il fantasma di una tal cosa dal fantasma dell'altra. Così si vede nell'uso de' vocaboli della propria lingua.

I filosofi hanno spesso confuso l' impossibilità d'immaginare coll' impossibilità d' intendere; e questa confusione è stata l' infausta sorgente di errori funesti.

Il sentimento del *me* si associa costantemente al sentimento del proprio corpo; non ci è dunque permesso d' immaginar l' uno senza immaginar l'altro: i materialisti, confondendo l' impossibilità d' immaginare coll' impossibilità d'intendere, dicono che non si può avere alcuna nozione dell'essere semplice, o che l'essere semplice non è intelligibile. *Loche* ha fatto sul materialismo un' osservazione simile: « Che le idee dell' essere e della materia sieno fortemente unite insieme o per l'educazione o per una troppo grande applicazione

a queste due idee, fintantochè esse sono così combinate nello spirito, quali nozioni e quali ragionamenti non produrranno esse riguardo agli spiriti separati? Che un costume contratto sin dalla prima infanzia abbia una volta attaccato una forma ed una figura all' idea di Dio, in quali assurdità un tal pensiere non ci getterà a riguardo della Divinità? (1) »

Se, per osservarlo di passaggio, il signor *Destutt-Tracy* avesse fatto quest' importante osservazione, avrebbe conosciuto l' assurdità del suo materialismo.

I filosofi non avendo conosciuto l' origine della necessità dell' idee dello spazio e del tempo, hanno da questa necessità dedotto delle false illazioni. *Locke*, *Clarke*, *Newton* han dedotto l'esistenza necessaria del vôto immenso e della durata infinita; ed hanno riguardato il primo per l' immensità di Dio, e la seconda per l' eternità di lui. *Kant* ha dedotto la soggettività di queste due idee: tanto la scuola de' primi che quella del secondo ha confuso l' impossibilità d' immaginare coll' impossibilità d' intendere.

Io ho stabilito l' oggettività del tempo nell' oggettività della causalità, e l'oggettività dello spazio nell'oggettività della moltitudine degli esseri semplici, che compongono l' universo corporeo.

L' idea dello spazio puro è il fondamento della geometria: il geometra la suppone, e lavora su di essa. Or si domanda, Una tale idea è essa astratta ed universale? Se è un' idea universale, quali sono le idee particolari che essa comprende? Rispondo, Che bisogna distinguere l' idea astratta dall' idea generale; e che i sensi stessi dividendo le sensazioni possono somministrarci

---

(1) Locke, Sagg. filos., lib. XI, c. XXXIII, § 17.

l'occasione di alcune idee astratte singolari. L'idea dello spazio vôto può, in conseguenza, riguardarsi come un'idea astratta e singolare, che il senso interno, o, se si vuole, l'immaginazione, che si unisce al sentimento del proprio corpo, ci somministra l'occasione di formarci: essa consiste in quel fantasma che ci presenta l'estensione contigua al nostro corpo come priva di qualunque qualità sensiblle. Inoltre, per mezzo dell'astrazione possiamo eziandio far derivare quest'idea da quella del corpo; poichè, facendo astrazione dalle altre qualità del corpo, ci rimane l'estensione figurata, e facendo di più astrazione dalla figura, ci rimane l'idea più astratta e più generale d'estensione. In tal caso l'idea generale d'estensione comprende sotto di sè l'estensioni determinate. Così, io non saprei perchè dicendo: Il solido è ciò che è lungo, largo e profondo, io non avrei un'idea generale, che comprende sotto di sè il prisma, la piramide, ecc.? In qualunque modo bisogna sempre confessare, che l'estensione vôta fa parte del fenomeno dell'estensione corporea.

Supponetevi nelle tenebre assiso su di una seggiola, e stendete le braccia in posizione, che l'uno sia parallelo all'altro: frapponete fra le braccia così poste una tavoletta, che si estenda dal petto sino all'estremità delle braccia medesime: in tal posizione voi giudicate la distanza delle braccia per la larghezza della tavoletta: supponete in seguito, che la tavoletta sia tolta, rimanendo nella stessa posizione le braccia; voi siete obbligato di giudicare, che le braccia serbino fra di esse la stessa distanza, e che lo spazio occupato prima dalla tavoletta rimanga vôto; e tutto ciò per la ragione che non potete togliere il fantasma dell'estensione che limita così il vostro corpo, e che è priva di qualunque qualità sensibile. Più, l'esistenza dello spazio, di cui

parliamo, si riguarda da voi come indipendente da quella delle vostre braccia; quindi non riguarderete come annientato questo spazio, movendo uno delle vostre braccia per avvicinarlo all'altro; per ciò lo spazio stesso lo riguarderete come immobile e penetrabile. Ecco un esempio che ci fa conoscere come il vôto fa parte delle conoscenze fenomeniche dell'estensione corporea.

Riguardo al tempo vôto mi sembra evidente, esser esso un' idea astratta ed universale. Che cosa è mai una successione d' istanti, se non che una serie di successivi, che non hanno alcuna qualità positiva che li determini? Coloro, in conseguenza, che riguardano come reale una durata composta d' istanti successivi, effettuano un' astrazione.

Osservate inoltre che la stessa idea di questa durata ci fa conoscere che essa non è se non che la nozione universale della causalità. L' istante attuale potrebbe egli avvenire, se non fosse avvenuto l' istante precedente? E l' istante seguente sarebbe esso possibile senza l' istante attuale che lo precede? Questa serie d'istanti successivi non è dunque, se non che una serie di effetti, in cui ciascuno è a vicenda effetto dell' antecedente e causa del conseguente.

Da ciò segue, che coloro i quali ammettono una durata infinita, composta d' istanti successivi, ammettono una serie infinita di effetti senza causa. Come *Clarke*, il quale ha ben veduto l' assurdità di una serie infinita di contingenti, non si è accorto, che ammettendo la durata, di cui parliamo, ammetteva una serie infinita di contingenti? Un istante non è forse un contingente? e come un numero infinito di questi contingenti costituisce una cosa necessaria, quale è appunto la durata?

L'immaginazione è una feconda sorgente degli errori filosofici.

§ 233. La prima tavola delle categorie kantiane contiene le nozioni di *unità, pluralità* e *totalità*. Ho dimostrato l'unità metafisica del *me;* e che l'unità sintetica del pensiere è impossibile senza la prima; si dee per ciò concludere, che la nozione dell'unità è oggettiva, e che *Kant* si è ingannato riguardandola come *soggettiva*.

Nel § 53 del terzo volume di quest'opera io ho rilevato l'errore del signor *Degerando* su l'origine dell'idea dell'unità: nell'atto che scrivo questo quinto volume, mi perviene l'opera di quest'illustre filosofo, sul Perfezionamento morale: io vi leggo con piacere nella nota B del primo volume, pagina 186, la dottrina da me adottata su l'Origine della nozione dell'unità: ecco le sue parole: « Quest'unità, fondamento della nostra individualità, è, in altri termini, ciò che s'intende per la *semplicità dell'anima*. Tutto nell'uomo parte da un fuoco comune e vi si riferisce. Il suo *me* si riconosce lo stesso nelle impressioni ricevute; nelle operazioni eseguite, nel dominio de' sensi, delle affezioni, delle idee, nel passato e nel presente; egli si prolunga nell'avvenire. Senza quest'unità non vi sarebbe per noi nè reminiscenza, nè, per conseguenza, esperienza; non vi sarebbe alcuna immaginazione, poichè non vi sarebbe mica combinazione d'idee; non vi sarebbero percezioni, perchè la sensazione non può convertirsi in percezione, che intanto che essa è distinta, e non può esser distinta, che intanto che essa è comparata. Per lo stesso motivo non vi sarebbe alcun giudizio, poichè non vi ha alcuna comparazione possibile, se non intanto che gli oggetti sono abbracciati insieme con lo stesso sguardo. Egli non vi sarebbe

mica volontà, perchè per volere bisogna che il soggetto che vuole sia lo stesso di quello che sente e che conosce. Tutte le modificazioni dell'uomo sarebbero sparse, senza legame, senza rapporti fra di esse. L'ordine non potrebbe essere nè concepito nè riprodotto; perchè l'ordine riposa su l'unità, e *noi prendiamo la nozione dell'unità in noi stessi, come la varietà ci è data dal di fuori. Noi non possiamo prender l'unità, se non che nella testimonianza della coscienza intima: tutto ciò che si offre al di fuori è composto.* L'unità, in un vocabolo, è il principio delle scienze e delle arti, il centro di ogni attività, il grande anello pel quale si spiega il rapporto de' mezzi al fine, e dell'effetto alla causa. »

La nozione del numero è un prodotto sintetico, i cui elementi sono identici; e si forma per ciò per mezzo della nozione soggettiva dell'identità. Le nozioni dei numeri servono a legare nel nostro pensiere gli oggetti reali; ed i loro nomi, come ha bene osservato *Dumarsais*, sono aggettivi metafisici.

Allora che lo spirito ha costituito una unità sintetica, può paragonare quest'uno sintetico con uno, o con alcuno degli elementi che lo costituiscono, e così nasce la nozione soggettiva di *totalità*. Quando rapportiamo una parte ad un tutto, vediamo due rapporti: uno d'identità della parte con sè stessa, ed un altro di diversità della parte col tutto. Inoltre, noi possiamo paragonare quest'uno sintetico colla moltitudine de' suoi elementi, e vedendo una relazione d'identità fra quest'uno e questa moltitudine formarci la nozione di *tutto*. L'uno riguardato come identico con molti si dice *tutto*.

Per mezzo dunque di queste due nozioni soggettive d'identità e di diversità, lo spirito, lavorando su gli

oggetti, si forma le nozioni di *tutto* e di *parte*, di *maggiore* e di *minore*... Gli ontologi non han veduto il *soggettivo* che si trova nelle categorie della prima tavola kantiana; e *Kant* non vi ha conosciuto l'*oggettivo*, che ne è il fondamento. L'analisi delle nozioni che io ho fatto, evita tutti e due questi errori.

§ 234. La seconda tavola delle categorie di *Kant* contiene le nozioni di *realtà*, *privazione* e *limitazione*. Ciò che ho detto anteeedentemente in questo libro dell'Analisi delle idee, basta per conoscere ciò che in queste nozioni vi ha di oggettivo, e ciò che vi ha di soggettivo. La nozione di *realtà* è una nozione universalissima, che comprende sotto di sè tutte le realtà singolari. La nozione di *privazione* e di *negazione* è una nozione di rapporto, che lo spirito si forma per mezzo della nozione elementare *soggettiva* della diversità.

Ne' §§ 94 e 95 del terzo volume ho mostrato, che per riguardare un essere come finito è sufficiente di paragonarlo con sè stesso in istati diversi o con altri esseri finiti. La nozione di negazione o di privazione combinata con quella di realtà somministra quella di *limitazione*. Lo spirito, in conseguenza, si forma questa nozione comparativa per mezzo della nozione soggettiva elementare della diversità. Per ciò la prima categoria della seconda tavola è oggettiva, le altre due sono soggettive.

Kant ha distinto la categoria di *realtà* della seconda tavola da quella di *esistenza* della quarta. La prima, secondo lui, serve per porre l'oggetto, cioè per porre un grado nelle sensazioni, ed in conseguenza nelle qualità sensibili degli oggetti; poichè la categoria di *realtà* applicata al tempo costituisce, secondo *Kant*, il *grado*. La categoria di *esistenza* denota, secondo lo stesso filosofo, una delle relazioni, con cui lo spirito riferisce,

ed unisce il predicato al soggetto; essa è per ciò un elemento soggettivo, che non acquista un valore oggettivo.

« Egli è da osservare, che le categorie di *modalità* nulla determinano per rapporto agli oggetti stessi. Che io concepisca una cosa come semplicemente *possibile* come *attualmente* o *necessariamente esistente*, il mio concetto non assegna per ciò alcuna determinazione all'oggetto pensato. Il concetto, che io ho dell'oggetto considerato in sè stesso, non riceve alcun cambiamento dalla parte della *modalità*: per mezzo di questa niun' altra cosa vi ha di differente, se non che la maniera con cui quest' oggetto si presenta alla mia conoscenza (1). »

Applicando dunque, secondo *Kant*, la categoria di *realtà* al tempo, si forma il grado; e per ciò è il nostro intelletto che dà i gradi alle qualità sensibili degli oggetti fenomenali, come è questo stesso intelletto che dà a questi stessi oggetti le loro figure determinate, e per ciò le loro quantità estensive.

Vediamo come si forma la nozione del grado.

Io ricorro in primo luogo a *Wolfio* per conoscere ciò che l'ontologia mi dice riguardo al grado.

« Ogni determinazione intrinseca, che nella cosa può intendersi, senza che se ne prenda un' altra a considerare, si dice *qualità*.

« In ciò appunto differisce la qualità dalla quantità: questa non può intendersi senza prendere a considerare un' altra cosa. Poichè la quantità della cosa può solamente darsi, ma non ispiegarsi ad altri in modo che colle sole parole possa eccitarsene nell' animo al-

---

(1) Kinker, Op. cit., Su le categorie.

trui la nozione. Se dunque vorrete formare una nozione della quantità, che sia col beneficio delle parole comunicabile ad un altro, ciò non potrete farlo in altro modo, se non che prendendo per unità una data quantità omogenea alla prima, ed esprimendo in numeri la ragione fra queste due quantità. Ma avviene tutto altrimenti riguardo alla qualità, la cui nozione si mette così bene nell'animo, che anche essendo confusa, può nulladimeno riprodursi colle sole parole.

« Noi, per esempio, non abbiamo se non che una nozione confusa del colore rosso. Ma se voi direte ad un altro, che desiderate un globo rosso, senza un altro dato quale che siasi, a cui voi riferiate il globo desiderato, egli intenderà qual sia il globo da voi desiderato. Il colore rosso, in conseguenza, con cui è tinta la superficie del globo, è una qualche qualità di questo globo.

« La quantità, al contrario, può definirsi per una determinazione intrinseca, la quale può solamente darsi, ma non può intendersi, senza prenderne un' altra a considerare. Si dice, che *può solamente darsi*, ciò di cui non potete avere la nozione, senza vederlo attualmente presente, e la cui nozione per ciò, essendo questo assente, non potete eccitarla senza riferirlo ad un altro omogeneo presente o sia dato.

« Chiamiamo *grado* ciò in cui le stesse qualità, salva l'identità, possono differire, cioè, o nello stesso tempo in diversi oggetti, o in un tempo diverso nello stesso soggetto. Più brevemente: il *grado* è la differenza interna delle stesse qualità, cioè quello che solamente, salva l'identità, si trova nelle stesse qualità.

« Non è cosa ripugnante, che le stesse qualità abbiano lo stesso grado: ma se differiscono non possono altrimenti differire se non che nel grado. Il calore in

due soggetti è la stessa qualità, ma non può essa differire se non che nel solo grado. Similmente la temperanza come abito di virtù non può differire in due soggetti se non che nel grado.

« Essendo la quantità la differenza interna delle cose simili, e potendo le qualità medesime in diversi soggetti riguardarsi, prescindendo da' soggetti, come due enti simili, *i gradi*, in conseguenza, *sono le quantità delle qualità*. Quindi il grado dicesi *quantità della virtù* in opposizione alla *quantità della mole* che appartiene alle cose estese. Il grado per ciò può per sè darsi, ma non intendersi. Il grado del calore, per esempio, che trovasi in una pietra, senza un qualche dato grado di calore non possiamo spiegarlo ad un altro nello stesso modo in cui non possiamo spiegare la lunghezza del piede renano senza che sia dato un certo altro piede, come sarebbe il piede regio di Parigi, al quale riferiamo il piede renano. Similmente un qualche grado di freddo, il quale fu massimo nell'inverno in una qualche data regione, senza un altro supposto grado di freddo ad un altro noto, non possiamo spiegarlo a costui, in modo che egli l'intenda, e se ne formi una qualche nozione. »

« *Un grado può avere ad un altro grado quella stessa relazione che una qualche linea retta data ha ad un' altra linea retta data.*

« *Un grado può concepirsi come composto di altri gradi minori a guisa di parti.* Poniamo, per cagion di esempio, uno stesso grado di calore in due soggetti A e B. Poniamo inoltre un grado di calore nel soggetto C, che sia il doppio di quello che è nei soggetti A e B. Allora che riferiamo questo secondo al primo, attribuiamo al soggetto C due gradi di calore, e perciò riguardiamo il calore del soggetto C

come composto di due gradi uguali, e quale risulterebbe se il grado di calore esistente ne' due soggetti A e B si unissero in uno, il quale esistesse in unico soggetto.

« *Il grado non ha parti così propriamente dette; ma immaginarie.* Poichè non si possono nel grado concepir parti, se non in quanto il grado si riferisce ad altri, i quali si riguardano insieme presi come equivalenti ad esso; ma non mai si trovano nel grado molte parti distinte, e coesistenti, le quali costituiscano un esteso; poichè l' esperienza ci attesta, che, salva l' estensione del soggetto, il grado della qualità può variare: non possiamo dunque concepir nel grado parti propriamente dette: se, in conseguenza, ne ammettiamo alcune, queste non sono, se non che immaginarie (1). »

§ 235. Esaminiamo l' esposta dottrina. Essa può racchiudersi nelle seguenti proposizioni: 1. La qualità può darsi ed intendersi per sè stessa; la quantità può darsi, ma non intendersi per sè stessa; 2. La quantità è la differenza interna delle cose simili; 3. Il grado è la differenza interna delle qualità simili, e perciò è la quantità delle qualità; 4. Il grado può in conseguenza darsi, ma non intendersi per sè; 5. Un grado può concepirsi come composto di altri gradi minori; 6. Le parti del grado sono immaginarie.

La prima proposizione stabilisce una differenza fra la qualità, e la quantità. Vediamo se la stabilisce con esattezza.

Essa dice, che noi possiamo avere, per mezzo de' nostri sensi, una idea della quantità di una cosa, senza misurare questa quantità; ma che non possiamo co-

(1) Wolfio, Ontol., § 452, 453, 746 a 752.

municare ad altri questa idea, senza riferirla ad una misura nota, tanto a colui che parla, che a colui che ascolta. Ma se colui che ascolta ha acquistato per mezzo de' suoi sensi l'idea di questa quantità, è certo che noi possiamo fargliela intendere per mezzo de' vocaboli: così dicendo, *un palmo*, colui che ha l'idea di questa quantità intenderà l'espressione. Supponendo poi, che colui che ascolta non abbia l'idea di una quantità determinata, io posso comunicargliela riferendola ad una misura che gli è nota: così posso dare ad un altro, a cui è noto il palmo, l'idea di una quantità di dieci palmi. Se dico ad un uomo, che non ha giammai veduto alcun colore rosso, che il corpo A da me veduto è rosso, egli certamente non m' intenderà; ma supponiamo, che l'uomo a cui io parlo abbia tutte le idee semplici delle diverse qualità, che costituiscono una idea complessa, io posso in tal caso comunicargli questa idea per mezzo delle parole: così gli posso dare l'idea dell'oro dicendogli, che è un metallo di colore giallo, molto pesante, malleabile, fusibile, ecc. Queste osservazioni ci autorizzano a stabilire la seguente proposizione generale: *Le idee semplici non possono a colui che ne è privo, comunicarsi per mezzo de' vocaboli. Le idee complesse sono comunicabili a colui che possiede le idee elementari, che le compongono.*

Questa proposizione essendo generale, ed applicabile tanto alle quantità, che alle qualità, segue che la prima proposizione ontologica, che abbiamo di sopra enunciato, è falsa. L'idea della quantità è una idea composta: se fra colui che parla e colui che ascolta non vi ha una misura nota a tutti e due, l'uno è nell'impossibilità di comunicare all'altro l'idea di una quantità determinata, che questi non ha; ma quando è

nota a tutti e due una misura comune, essendo la quantità in quistione un dato numero di questa misura comune, sono note a colui che ascolta tutte le idee semplici, che costituiscono l'idea composta della quantità in quistione. L'ontologia ha dunque stabilito erroneamente la differenza fra la quantità e la qualità.

La proposizione seconda pone, che la quantità è la differenza interna delle cose simili. L'identità e la diversità delle quantità entrano ugualmente nelle diverse relazioni di similitudine, che lo spirito concepisce fra le sue idee. I geometri chiamano *figure simili* quelle che hanno gli angoli rispettivamente uguali, ed i lati omologhi proporzionali: eglino dunque richiedono per questa similitudine l'identità rispettiva della quantità degli angoli e l'identità rispettiva delle quantità delle ragioni geometriche de' lati omologhi. Ma eglino non riguardano come necessaria l'identità delle quantità delle aje di queste figure simili.

Noi riguardiamo l'uomo come una specie di animale; e concepiamo la similitudine fra questa specie ed il genere per l'identità di alcune qualità attribuendo all'uomo come all'animale in generale *vita e sensibilità;* e facciamo consistere la differenza dell'uomo dall'animale nella razionalità che al primo si attribuisce: la qualità è dunque qui la differenza interna delle cose simili. Non può dunque asserirsi, che la sola identità delle qualità costituisca la similitudine, nè che la sola diversità delle quantità constituisca la differenza interna delle cose simili. La seconda proposizione ontologica sul grado è, in conseguenza, eziandio falsa.

Cade perciò la terza proposizione, in cui si asserisce, che la differenza interna delle qualità simili dee essere una quantità.

Ma risaliamo all' origine dell' idea del *grado*. Noi sperimentiamo in noi una sensazione, che chiamiamo *calore*: giudichiamo che questa sensazione proviene da un corpo esterno, a cui oggi si dà il nome di *calorico*. Una delle proprietà, che l'esperienza c'insegna riguardo a questo agente della natura materiale, è, che esso dilata i corpi su de' quali opera. Si è da ciò dedotto, che la dilatazione de' corpi sia proporzionale alle quantità del *calorico*: su questo principio si è costruito il termometro: questo istrumento consiste in un tubo ripieno di mercurio: la stessa quantità di mercurio si trova in tempi diversi a diverse altezze nel tubo; quindi segnato il punto in cui il mercurio si trova nel momento della immersione della palla del tubo in un vaso pieno di neve o di ghiaccio in fusione, si segna in seguito un altro punto, a cui il mercurio monta immergendo il termometro in un vaso di acqua bollente. L'intervallo che si frappone fra questi due punti si divide in un numero di parti, e queste si son dette *gradi*: numerando le parti di questo intervallo si dice, che si misurano *i gradi del calore*.

Ma che cosa si misura con ciò? si misura una linea; si misura l'altezza, a cui si eleva il mercurio fra un dato tempo, ed un altro tempo dato: ora ciò è un effetto di una causa materiale: si misura dunque questo effetto. Un tal effetto deriva dalla stessa causa, che produce la sensazione di calore nell' anima, cioè dal calorico: si attribuiscono perciò, per una falsa illazione, de' gradi alla sensazione, che si trova nell' anima; ed è questo uno de' modi con cui si sono immaginati i gradi delle qualità.

Da ciò si vede: 1. Che i gradi sono qui parti reali, e non immaginarie; 2. Che questi gradi non appartengono alla sensazione, ma alla linea dell' intevallo fra il

punto, in cui si trova il mercurio nel ghiaccio in fusione, e quello a cui monta nell' acqua bollente. Se pretendete che con ciò conoscete la ragione geometrica delle quantità del calorico libero che operano in diversi tempi sul mercurio del termometro, io ne convengo; ma soggiungo, che bisogna guardarsi dal credere che si misurino le sensazioni.

Se direte ad un uomo, che non è stato in Pietroburgo, quel grado segnava il termometro in un dato giorno dell' inverno, non riuscirete giammai a dargli una idea determinata del freddo, che voi soffrivate essendo in qual dato giorno in Pietroburgo: il grado attribuito alla sensazione non può dunque intendersi per mezzo di alcuna misura nota.

Supponiamo, che nelle tenebre della notte si accenda una candela: si desterà nel nostro spirito una sensazione di luce: supponiamo, che in seguito se n' accenda un' altra perfettamente uguale alla prima, e nella stessa distanza: alla prima sensazione di luce ne succederà una seconda: paragonando queste due sensazioni, noi diciamo, che la seconda è *più intensa della prima;* o che la prima è di *un grado*, la seconda di *due gradi*. Or qual motivo ci spinge a così asserire? Noi riguardiamo la prima sensazione di chiarore come prodotta da una candela; la seconda sensazione di chiarore come prodotta da due candele uguali: paragonando la seconda causa alla prima vediamo, che essa sta alla prima come 2 : 1, o sia che essa è doppia della prima: noi applichiamo in seguito questa ragione geometrica alle sensazioni stesse, che sono gli effetti di queste cause, e diciamo, che la seconda sensazione ha *una intensità doppia della prima*.

È evidente che in questo caso non misuriamo le sensazioni; ma le cause di esse.

Mi si dirà: Chi di noi, senza badare alle cause produttrici delle sensazioni, non può paragonarle immediatamente, e scoprire che una sia maggiore dell'altra? Lo spirito, io rispondo, paragonando una sensazione all' altra vi vede due rapporti, uno di *identità*, e l' altro di *diversità*: per vedere il primo, egli esegue un' astrazione, separando ciò che è identico nelle due sensazioni da ciò che ne fa la differenza; ma questa separazione è meramente intellettuale: ciò che lo spirito separa non è in alcun modo separabile: l'identico delle due sensazioni, e la differenza non sono se non che una sola modificazione semplice; e la composizione che vi si suppone non è se non che una *composizione logica*.

Kant insegna che la sensazione viene dall'oggetto; ma che il grado della sensazione medesima viene dal soggetto. Egli sedotto dalla nozione ontologica, e dalla sua vivace immaginazione, effettua dunque una astrazione.

Dico inoltre, che paragonando le due sensazioni non vi si può scoprire se non che un rapporto generico di diversità; ma che non mai potremo riguardare quella che giudichiamo la più intensa come composta e risultante dalla sensazione minore aggiunta a sè stessa un certo determinato numero di volte.

Una sensazione è più viva di un' altra, o perchè il numero delle particelle del nostro corpo, che sono in moto, e che son percepite dalla prima, è maggiore del numero delle particelle del nostro corpo, che sono in moto, e che sono percepite dalla seconda, o perchè il moto delle particelle medesime percepite dalle due sensazioni è più celere, quando ha luogo la prima sensazione, che non lo è quando ha luogo la seconda. Così la quantità appartiene sempre all' oggetto della sensazione, e non mai alla sensazione.

Siccome spesso misurando le cause supponiamo di misurar gli effetti, così molte volte misurando gli effetti supponiamo di misurar le cause. Un uomo in quattro ore di seguito, e con le stesse circostanze, manda a memoria un dato discorso; un altro lo manda ugualmente a memoria in due ore di seguito e colle stesse circostanze, cioè con la ripetizione nello stesso tempo degli stessi atti di attenzione, e, posto nelle stesse circostanze esterne, si dice, che il grado della memoria del secondo è doppio del grado della memoria del primo: qui si crede di misurar la causa, e si attribuiscono de' gradi alla causa perchè si è misurato l'effetto.

Il grado è dunque una quantità reale, che si attribuisce ad una cosa mensurabile, e che si trasporta ad un'altra non mensurabile, la quale è legata colla prima per una relazione di causalità.

Questa mi sembra essere la nozione esatta del grado, la quale fa vedere, che tanto la dottrina ontologica su lo stesso, che la genesi kantiana sono tutte e due false.

§ 236. La terza tavola delle categorie di *Kant* contiene la *sostanza e l'accidente, la causalità, il commercio,* cioè la causalità reciproca. Ho dimostrato ampiamente in quest' opera l' *oggettività* di queste nozioni, e le contraddizioni, in cui necessariamente s'immerge il Criticismo negandola.

Antecedentemente ho imputato all' illustre signor *Degerando,* di addottare circa la nozione della causa la dottrina di *Hume;* e di negarci, in conseguenza, la nozione della causa efficiente: avendo letto l' opera nuova di questo scrittore sul Perfezionamento morale, ho veduto con mio piacere, che egli ci accorda la realtà della nozione della causa efficiente nella nota

A del primo Volume, pagina 185, ove scrive: « Che cosa è una *causa* nel significato essenziale del termine? La causa che i filosofi chiamano *efficiente* è la sola veramente degna di questo nome; perchè sola essa produce; tutte le altre si limitano a trasmettere. Essa è dunque quella che trova in sè stessa il principio della sua azione, quella che, producendo un effetto, lo genera per la sua propria energia. Ora, ove vediamo noi tali cause? Ove scopriamo noi questo rapporto di generazione tra la causa ed il suo effetto? In niuna parte dell' ordine fisico, ed al di fuori di noi. Noi vi scopriamo una successione di fenomeni più o meno generale e costante, e diamo a questi fenomeni il nome di effetti e di cause, perchè la generalità e la costanza di questa succesione ci fanno supporre qualche legame nascosto, ma reale fra di essi; questo legame, da un' altra parte, ci è impossibile di percepirlo. Nell' azione stessa, che esercitiamo su i nostri organi, nulla percepiamo di più; noi vediamo, che il nostro braccio si muove quando abbiam voluto muoverlo; noi non vediamo in alcun modo, che esso si muove perchè l' abbiamo voluto, nè come accade che esso ubbidisca: che una paralisia sopravvenga, l' ubbidienza cessa, senza che potessimo veder davvantaggio come e perchè ha essa cessato. Questo legame non è altra cosa, se non che il profondo, ed impenetrabile mistero dell' unione dell' anima e del corpo, e de' rapporti del morale col fisico. Ma se si penetra più avanti, se l' uomo, rimasto solo con sè stesso, si racchiude nel santuario della sua coscienza; la scena cambia, i veli cadono, l' azione si spiega, il rapporto si scopre; l' anima presente insieme nella potenza che comanda, nell' azione che ubbidisce, percepisce la leva, distingue la molla; perchè ella vede che la volontà si

determina pel suo proprio moto; che è l'anima che comanda a sè stessa. Finalmente ella contempla una causa; causa, senza dubbio, molto ancora imperfetta e limitata; ma ella ne tira questa nozione feconda di causalità, che trasportata in seguito per le deduzioni della ragione alla cima della scala degli esseri, vi si svilupperà in tutta la sua estensione, ed in tutta la sua maestà.

« Che se ne' gradi inferiori della scala, e ne' fenomeni della natura sensibile, noi supponiamo eziandio delle cause, sebbene non ne conoscessimo alcuna che meriti questo nome, che altra cosa è ciò, se non che una sequela di quella disposizione ordinaria, che abbia a trasportare su la scena del di fuori i fenomeni del nostro interno, ed a rivestire delle nostre proprie modificazioni gli oggetti collocati fuor di noi? Così noi ci rappresentiamo nella natura degli agenti simili a noi. Vedete nell'infanzia della coltura, questo giuoco dell'immaginazione prodursi con tanta semplicità ed energia! Vedete, come allora l'uomo, pieno della coscienza delle sue forze, anima i venti, i fiori, tutte le meteore, presta a queste cose delle cause spontanee, e popola l'universo di genj! »

Io mi ricordo di aver osservato nel § 21 del Volume antecedente, che nel sentimento di *un fuor di me* io trovo la nozione di un agente, che fa esistere in me qualche cosa, e che perciò vi trovo la nozione della *causa efficiente*; quindi parmi, che non solamente si può dedurre questa nozione dal sentimento della nostra attività intellettuale, ma eziandio dal sentimento delle nostre stesse sensazioni. Il corpo, io ne convengo, non è mai, nel rigor del termine, un agente; ma se esso fa esistere in me alcune passioni, esso, in ultima analisi, conduce all'agente primitivo, che ha dato l'e-

sistenza alla natura. Ma io non ho bisogno di questo raziocinio, che mi scopre l'agente primitivo per aver la nozione della causa efficiente; mi basta che abbia il sentimento di *un di fuori*, che mi modifica: sentirmi modificato si è sentirmi paziente; sentirmi paziente si è sentire un agente esterno, che opera su di me. Il bastone, che mi colpisce, è sufficiente a darmi la nozione di un agente esterno, sebbene esso non sia se non che l'istrumento della mano, questa l'istrumento del volere, ed il volere l'effetto dell'anima.

La quarta tavola kantiana contiene le categorie di *possibilità, ed impossibilità; necessità, e contingenza, di esistenza, e di non esistenza.* Ho parlato a lungo di queste nozioni: ho fatto vedere come la possibilità, e l'impossibilità, la necessità e la contingenza non sono, se non che leggi logiche del nostro intelletto; e come queste erroneamente si trasformano in leggi reali delle cose in sè.

Io non distinguo la nozione di esistenza da quella di realtà; e quindi nulla mi resta di aggiungere alla spiegazione di queste nozioni: e qui do termine all'analisi delle idee essenziali all'umano intendimento; e passo nel seguente Libro quarto ed ultimo a stabilire definitivamente la realtà, la certezza, ed i limiti delle nostre conoscenze.

Fine del Libro Terzo.

LIBRO QUARTO

DELLA REALTA', DELLA CERTEZZA, E DE' LIMITI DELLE NOSTRE CONOSCENZE

CAPO PRIMO.

Del Senso interno.

§ 1. L'OGGETTO di quest' Opera è di risponder adeguatamente a queste due quistioni: Primo: *posso io sapere qualche cosa?* Secondo: *che cosa posso io sapere?* Ciò è lo stesso che esaminare la realtà, la certezza, ed i limiti delle nostre conoscenze.

La realtà della nostra conoscenza, cioè l'esistenza di una conoscenza reale in noi, essendo una verità primitiva di fatto, io ho incominciato le mie ricerche su l'oggetto proposto dal riconoscere l'esistenza di una conoscenza reale.

Io ho in seguito cercato di decomporre questo fatto complesso della nostra conoscenza: questa decomposizione mi ha offerto i seguenti risultamenti:

1. *Vi sono in noi alcune conoscenze primitive di fatto*; 2. *Vi sono in noi alcune conoscenze primitive razionali, o metafisiche*; 3. *Vi sono in noi alcune conoscenze dedotte tanto di fatto, che razionali*; 4. *Il soccorso delle conoscenze razionali colle conoscenze di fatto, o sperimentali, costituisce la scienza dell' uomo.*

Da ciò ho dedotto, che esiste per l'uomo una scienza, e che l'esistenza di essa è una verità primitiva; e perciò indimostrabile. Quindi ho concluso, che lo scetticismo o il pirronismo, come voglia chiamarsi, il quale consiste a rigettare qualunque scienza, è falso, e che la sua falsità è una verità primitiva.

Giunto a questo risultamento non era possibile il rimanervi tranquillo. Una folla di obbiezioni mi si è fatta presente. Se l'uomo possiede una scienza, come conciliare l'esistenza di questa con la moltitudine incalcolabile degli errori, che deturpano lo spirito umano? Se l'uomo possiede una scienza, come accordare con essa la varietà, e la contraddizione delle opinioni non solamente del volgo degli uomini, ma eziandio di coloro, che si sono consacrati alla ricerca della verità? Queste obbiezioni si trovano enunciate nel primo Volume di questo Saggio.

Per potere risolvere queste obbiezioni, ed insieme far l'analisi de' motivi legittimi delle nostre conoscenze, e delle cagioni de' nostri errori, io ho creduto che conveniva far l'analisi de' nostri mezzi di conoscere cioè delle facoltà del nostro spirito. Perciò, dopo di aver decomposto nel primo Libro di quest'Opera il fatto complesso della nostra conoscenza, io passo nel secondo Libro a far l'analisi delle nostre facoltà intellettuali: m'inoltro poi nel terzo Libro a stabilire l'origine degli elementi semplici delle nostre conoscenze, i quali sono le idee, effetti di queste facoltà.

Noi dunque conosciamo il sistema de' nostri mezzi di conoscere: sappiamo qual sia l'origine ed il valore de' materiali delle nostre conoscenze: siamo dunque nel caso di giudicare qual edifizio scientifico siam capaci di costruire: siamo nelle circostanze di far l'a-

nalisi de' motivi legittimi delle nostre conoscenze, e delle sorgenti de' nostri errori. Possiamo dunque definitivamente determinare la realtà, la certezza, ed i limiti delle nostre conoscenze. Ciò è appunto l'oggetto di questo quarto ed ultimo Libro, con cui diamo termine al nostro lavoro.

§ 2. Abbiamo detto, che lo spirito umano, sotto diversi riguardi, è passivo ed attivo insieme. Egli è passivo nella sensibilità, nella coscienza, nella riproduzione di alcune idee: egli è attivo nell'analisi, nella sintesi, e nella volontà, che dirige queste facoltà della meditazione. Riguardato lo spirito come passivo non è capace nè di conoscenze vere, nè di conoscenze false: egli è a questo riguardo come una tela, su di cui si fanno diverse pitture. La verità o la falsità si dee riporre nell'esercizio della meditazione.

Lo spirito possiede la verità, quando egli afferma ciò che è, e nega ciò che non è: nel caso contrario egli erra: la verità e le falsità risiedono dunque ne' nostri giudizj.

Ciò che determina lo spirito a giudicare così e non altrimenti, chiamasi *il motivo del giudizio.*

Quando il Filosofo, rientrando nella solitudine del suo intendimento, cerca di esaminare la verità delle diverse spezie de' giudizj umani, dee cercare quale è il motivo immediato di tali giudizj: egli pronuncia dunque un giudizio su l'esistenza del motivo immediato del primo giudizio, che è l'oggetto del suo esame.

Questo secondo giudizio può avere un motivo diverso dal motivo del giudizio in esame. Ora non potendosi progredire all'infinito, è necessario che vi sia un motivo, a cui, in ultima analisi, debba lo spirito arrestarsi: un tal motivo può chiamarsi il *motivo ultimo* del primo giudizio, e può riguardarsi come la

prima base, su di cui poggia tutta la serie de' giudizj subordinati l'uno all'altro.

Se mi domandate il motivo, che mi determina a credere l'esistenza di una città, chiamata *Roma*, io vi addurrò la testimonianza di tutti coloro che l'hanno veduta: una tal testimonianza è il motivo immediato del giudizio: *vi è Roma*; io dunque pronuncio, in tal caso, questo primo giudizio: *vi è Roma*: poi pronuncio il giudizio sul motivo immediato di questo primo giudizio dicendo: *molte persone attestano di aver veduto Roma*. Ma se mi domandate di nuovo il motivo immediato di questo secondo giudizio, io vi risponderò con questo terzo giudizio: *ho io udito raccontare da molte persone le magnificenze da loro osservate in Roma*. Se volete continuare ad interrogarmi sul motivo immediato di questo terzo giudizio, io vi dirò con un quarto giudizio: *mi ricordo benissimo di aver udito siffatti racconti*. La memoria sarà dunque il motivo immediato di questo quarto giudizio. Finalmente se mi chiedete, su qual motivo poggio questo quarto giudizio, vi addurrò la *percezione interiore della mia coscienza*, che mi fa percepire l'esistenza di questo atto di memoria. Dopo di ciò non resta a voi alcun diritto per una nuova domanda, nè a me il dovere di una nuova risposta. I motivi dunque di questo giudizio: *vi è Roma*, sono i seguenti: La testimonianza di molti uomini, le mie sensazioni avute, l'atto della mia memoria, la percezione interiore di questo atto. Questi motivi sono subordinati l'uno all'altro sino all'ultimo, il quale è indipendente. L'esistenza della testimonianza è provata per l'esistenza passata di alcune mie sensazioni, cioè per aver io udito il racconto delle magnificenze di Roma, l'esistenza passata di tali mie sensazioni è provata per

l'esistenza attuale di un mio atto di memoria, l'esistenza attuale di questo mio atto di memoria è provata per la percezione interiore, che io ho di esso, cioè per la coscienza, che io ne ho.

Ma la coscienza sussiste da sè, e non è capace di esser provata per alcun altro fatto: essa è un fatto primitivo, indimostrabile, al di là del quale non è possibile di risalire. Essa si chiama perciò l'*ultimo motivo* del giudizio: *vi è Roma.*

Il motivo della testimonianza di molti uomini m'induce a credere l'esistenza di Roma; in forza di un raziocinio, che mi fa percepire una connessione, o congiunzione fra due fatti, cioè fra il fatto della testimonianza, e quello dell'esistenza di Roma; perciò tutti i motivi de' nostri giudizj si riducono ad alcune percezioni, il che vale quanto dire ad alcuni atti delle nostre facoltà interne, o sia ad alcuni atti de'nostri mezzi di conoscere. Ora questi atti percependosi dal senso intimo è evidente che il senso intimo è l'ultimo motivo di tutti i nostri giudizj. Fa d'uopo, in conseguenza, riguardar la coscienza di noi stessi sotto due aspetti: *come motivo immediato* di alcuni nostri giudizj, e come *motivo mediato* di tutti i nostri giudizj: *io percepisco*; *io giudico*; *io ragiono*, ecco tre giudizj, che hanno per motivo immediato la testimonianza del senso intimo: *vi è la luna*: *tutti gli angoli del triangolo sono uguali a due retti*: di questi due giudizj il primo ha per motivo immediato la testimonianza de' sensi, il secondo ha per motivo immediato il raziocinio; ma tutti e due hanno per motivo mediato, ed ultimo la testimonianza del senso intimo; poichè questa ci assicura dell'esistenza tanto della testimonianza de' sensi, che del raziocinio.

Le verità primitive di fatto o riguardano il nostro

essere, il nostro me, o riguardano i corpi: le prime hanno per motivo immediato il senso intimo, le seconde per motivo immediato le nostre sensazioni; e per motivo mediato ed ultimo il senso intimo, che ci assicura dell'esistenza di queste sensazioni.

Le verità primitive razionali, o metafisiche non esprimono se non che una legge del nostro spirito, in forza della quale paragonando l'idea A con sè stessa, lo spirito trova l'identità di A con A; paragonando l'idea A con B egli trova la diversità di A con B ed è nell'impotenza di unire in una unità di pensiere l'idea A e la diversità di A con A, come pure l'idea A e l'identità di A con B, cioè con non A. In questa percezione immediata della identità di A con A, e della diversità di A con B, consiste ciò che dicesi *evidenza immediata*. Ora il solo senso intimo può assicurarci di questa percezione immediata; perciò tutti gli assiomi hanno per motivo immediato l'evidenza immediata, e per motivo *mediato* ed *ultimo* il senso intimo.

Le verità dedotte, quali che sieno, hanno per motivo immediato il raziocinio; ed esse hanno per motivo mediato, ed ultimo il senso intimo, che rende presente allo spirito l'esistenza del raziocinio.

§ 3. Riguardo alla memoria è da osservarsi, che questo motivo va unito con ciascuno degli altri, e dee perciò riguardarsi come un *motivo ausiliario*.

Se facendo un raziocinio attuale, le cui premesse sono risultamenti di raziocinj antecedenti, ci si domanderà il motivo immediato, su cui poggiano queste premesse, si dovrà rispondere, che un tal motivo è il raziocinio; perchè noi abbiamo antecedentemente ragionato, per istabilirle; ma l'esistenza di questi raziocinj antecedenti è poggiata su la memoria. Simil-

mente, se nel momento in cui il sole risplende su l'orizzonte, io giudico che esso era stato antecedentemente al di sotto dell'orizzonte medesimo, questo giudizio, sebbene sia poggiato su la testimonianza de' miei sensi, pure l'esistenza antecedente di questa testimonianza è poggiata su la memoria: la memoria è dunque qui un motivo ausiliario de' miei sensi.

Se non ragionando attualmente su la geometria giudico, *che i raziocinj geometrici producono nello spirito una tal convinzione, che rimuove qualunque dubbio;* un tal giudizio, sebbene sia poggiato su la testimonianza della coscienza, che mi rivela l'esistenza di questa convinzione, pure ha bisogno della memoria, la quale mi assicura della testimonianza, che la coscienza mi ha reso di questa convinzione, quando io ho su le verità geometriche ragionato.

Queste incontrastabili osservazioni mi menano a distinguere i motivi *originarj* de' nostri giudizj dal motivo *ausiliario* della memoria, il quale rende presenti allo spirito gli altri motivi passati. Ma l'esistenza di questo stesso motivo ausiliario riposa su la base della coscienza; poichè il solo senso intimo può rivelarci l'esistenza attuale dell'atto di memoria.

La testimonianza degli altri uomini è appoggiata su quella de' nostri sensi stessi. Noi sperimentiamo col fatto, che la testimonianza degli altri è verace. Un uomo mi assicura essere accaduto un omicidio: io mi conduco sul luogo, ed osservo co' miei occhi un uomo morto col corpo pieno di ferite: io dunque trovo coll'esperienza de' miei sensi la veracità dell'altrui testimonianza. La reiterata esperienza de' miei sensi mi pone perciò nel diritto di stabilire, *che in molti casi l'altrui testimonianza è un motivo legittimo de' nostri giudizj, circa certi fatti.* Applicando questo

principio generale a' casi particolari, io deduco dalla testimonianza degli altri uomini l'esistenza di alcuni fatti, che io non isperimento.

Da ciò si vede, che tutti i motivi che trovansi nella testimonianza degli altri uomini hanno per motivo mediato ed ultimo l'intimo senso; poichè, come abbiam veduto, la testimonianza de' nostri sensi, il raziocinio, la memoria, son tutti appoggiati per la loro esistenza su la relazione del senso intimo.

Tutti i motivi de' nostri giudizj si riducono a' sei seguenti: senso intimo, sensi esterni, evidenza, memoria, raziocinio e testimonianza degli altri uomini, o *autorità altrui*.

Ora tutti questi motivi hanno per *motivo mediato ed ultimo* il senso intimo.

Le verità primitive di fatto sono appoggiate o sul senso intimo, o su i sensi esterni: le verità primitive metafisiche sono appoggiate su l'evidenza.

Tutte le verità dedotte sono appoggiate sul raziocinio. La memoria è un motivo ausiliario di tutti i motivi antecedenti. Tale è il risultamento incontrastabile dell' analisi de' motivi de' nostri giudizj.

Tutta la scienza dell' uomo riposa dunque su la base unica della coscienza di sè stesso.

Chiunque tenta di toglier questa base è indegno, che si ragioni con lui; poichè non si ragiona col nulla.

§ 4. I filosofi non hanno, come mi sembra, fatto un' analisi accurata de' motivi de' nostri giudizj.

Dugald-Stewart scrive: « La credenza, che accompagna il senso intimo, quanto a ciò che concerne l'esistenza attuale de' fenomeni che gli sono appropriati, è stata comunemente riguardata come meno soggetta a produrre delle false interpetrazioni, che alcun altro de' principj, i quali i filosofi son soliti di ri-

guardare come assiomi incontrastabili nella formazione de' loro sistemi metafisici. Alcun filosofo, per quanto fosse scettico, eziando fra coloro che hanno posto in quistione l'esistenza reale dello spirito e della materia, non ha fin qui messo fuori alcun dubbio a questo riguardo, ed intanto il fatto è, che questa credenza non è mica stabilita su di una base più solida di quella su la quale si fonda la nostra credenza nell'esistenza degli oggetti esterni, o la nostra convinzione, che gli altri uomini posseggono de' poteri intellettuali, e delle facoltà simili a quelle, di cui noi abbiamo la coscienza di possedere noi stessi. In tutti questi casi il solo motivo, che noi possiamo allegare per la nostra credenza è, che essa forma una parte necessaria della nostra costituzione, e che qualunque sia la facilità, con cui i metafisici possono imbarazzare il nostro giudizio su di questo punto, egli ci è impossibile di separarcene un istante, tostochè siamo chiamati ad impiegare la nostra ragione, sia su gli affari della vita, sia su le ricerche scientifiche. Fintanto che noi siamo sommessi all'influenza de' nostri appetiti, delle nostre passioni, e delle nostre affezioni, o eziandio di un vivo ardore per le ricerche, tutte le difficoltà, che imbarazzavano il nostro giudizio nel ritiro dello studiuolo, spariscono molto celeremente nella presenza de' principj essenziali della costituzione umana (1). »

Lo stesso scrittore in altro luogo sembra approvare il seguente pensamento di *Eschenback*, professore di filosofia a Rostock, contro l'idealismo: « Quando un idea-

(1) Dugald-Stevart, Dell'opinione di Locke relativamente all'origine delle nostre idee, ecc., cap. 1.

lista dice: *io sono un essere pensante, io ne ho la certezza per mezzo della mia convinzione interna*, io amerei domandargli, donde gli viene questa certezza, e perchè egli esclude da questa convinzione la possibilità di un errore. La sola risposta, che egli potrà farmi sarà: *io lo sento: egli è impossibile che io possa avere alcuna rappresentazione interna, se non ho prima la convinzione di essere un individuo pensante.* »

« Eschenback (soggiunge Stewart) pretende, che il sentimento si applica della stessa maniera all'esistenza de' corpi, e che i motivi per credervi sono così forti, e così concludenti, quanto a ciò che concerne la percezione, tanto per la realtà dell'*oggettivo*, che per quella del *soggettivo* (1). »

Ma lo stesso *Dugald-Stewart* abbraccia, in un'altra opera, una opinione contraddittoria di questa, che abbiamo testè esposta: egli scrive: « Debbe onninamente imputarsi alla famigliarità da noi contratta di buon' ora cogli oggetti materiali, ed abituale inavvertenza a quanto succede entro di noi, se il materialismo sembri a prima vista meno assurdo dell'opposto sistema, che fa della *mente* l'unica sostanza esistente nell'universo. Delle due opinioni questa ultima sostenuta da Berkeley è insieme e la meno pericolosa, e la più filosofica, non solo perchè si limita ad impugnare ciò che a noi viene suggerito dalle nostre percezioni, mentre quell'altra nega le idee derivate dalla coscienza di noi medesimi; ma altresì perchè ha in

(1) Dugald-Stewart, Istoria della filosofia moderna, 2. P., c. 1, sezione IV, in una nota della pag. 262 della traduzione francese.

suo favore molti argomenti cavati da' fenomeni de' sogni: laddove non si può citare un esempio, nel quale la sensazione e l'intelligenza appajano risultare da alcuna combinazione delle particelle della materia (1). »

Ma checchè ne sia della contraddizione dell'illustre Inglese, mi sembra, non aver egli conosciuto le differenze che passano fra il motivo del senso intimo, ed i motivi delle altre nostre facoltà. È importante di conoscer tali differenze.

Il senso intimo è l'ultimo motivo di tutti i nostri giudizj; poichè il senso intimo percepisce, ed attesta l'esistenza di tutti gli altri motivi; ma l'esistenza del senso intimo non è percepita ed attestata da alcun altro motivo, se non che dallo stesso senso intimo; perciò tutti i giudizj relativi agli oggetti esterni riposano, come su di un primo fondamento, sul sentimento di noi stessi; questo sentimento intanto non riposa, se non che in sè stesso: è esso appunto il centro che sostiene tutti i raggi del sapere umano, senza che sia sostenuto da alcuna cosa.

Noi conosciamo gli oggetti materiali per mezzo delle nostre sensazioni; ma l'esistenza delle sensazioni ci è rivelata dal senso intimo. Ora chi ci rivelerà l'esistenza del senso intimo, se non che lo stesso senso intimo? La luce è il mezzo con cui si veggono i corpi; essa intanto è visibile per sè stessa.

Inoltre: l'*io pesante* è l'oggetto del senso intimo. Or quest'oggetto è tale, che la sua esistenza si pone dubitandone, o negandola; laddove quella degli altri oggetti non si pone dubitandone, o negandola: *io dubito della mia esistenza*: *io nego la mia esistenza*,

(1) Id., Compendio di filosofia morale, Par. 2, cap. 2, art. 3.

significa: Io sono esistente col pensiere del dubbio della mia esistenza: io sono esistente col pensiere, che nega la mia esistenza. Più: dicendo: *io dubito della mia esistenza*, pongo, che so che dubito della mia esistenza; cioè pongo la coscienza, o il sentimento interno di questo dubbio; come se pongo che dubito dell' esistenza del senso intimo, pongo che ho il senso intimo del dubbio di questo senso intimo.

Finalmente se io dubito dell' esistenza del corpo, questo dubbio stesso pone l' esistenza dell' essere che dubita, dell' essere pensante; ma questo dubbio non pone mica l' esistenza del corpo, di cui si dubita.

Questo esame meditato del sentimento interno del proprio essere mi dà il diritto di concludere, che *Cartesio* ha giudicato con tutta la verità, che l' anima ci è più nota del corpo; « Egli è certo, che non vi ha cosa che c' induca a conoscere checchessia, che non ci meni eziandio a conoscere più certamente il nostro pensiere. Per esempio, se io mi persuado che vi ha una terra, perchè la tocco o la vedo, questo stesso dee persuadermi, che il mio pensiere è, o esiste, perchè può avvenire, che io pensi toccar la terra, sebbene non vi sia alcuna terra nel mondo; ma non è mica possibile, che l' *io*, cioè l'anima mia, fosse nulla; nell' atto che essa ha questo pensiere, noi possiamo concluder lo stesso di tutte le altre cose, che ci vengono nel pensiere, cioè, che noi che le pensiamo, esistiamo, sebbene esse forse sieno false, o che non abbiamo alcuna esistenza (1). »

Io non concedo a *Cartesio*, che l' esistenza delle nostre sensazioni non provi la realità de' corpi; e tratterò di questo punto appresso: trovo nulladimeno il

(2) Cartesio, De' principj della filosofia, P. 1, n. 11.

ragionamento di questo grande uomo, circa la differenza fra il senso intimo, e tutti gli altri mezzi delle nostre conoscenze esatto e profondo. Io vedo il remo immerso nell' acqua rotto; se dubito o nego questo rompimento, tanto il dubbio che la negazione prova l'esistenza del *me*, delle mie modificazioni, e del senso intimo. Io posso dubitare della veracità della mia memoria, e questo dubbio prova l'esistenza del mio essere, e del mio senso intimo. Posso dubitare della veracità di un mio calcolo aritmetico, della veracità dell'altrui testimonianza. Con questi dubbj non si pone l'esistenza di ciò di cui si dubita; ma si pone certamente l'esistenza del *me* che dubita e del senso intimo.

Le due differenze da *me* spiegate fra il senso intimo e gli altri motivi de'nostri giudizj, son dunque incontrastabili. Ve ne ha una terza non meno importante, e si è quella che passa fra le qualità del mio essere, ed i modi in cui i corpi a noi si manifestano. Non vi ha fenomeni nel santuario del mio essere. Tutto ciò, che l'attenzione su di noi stessi scopre in noi, è reale in noi, e non esiste perchè lo percepiamo; ma lo percepiamo perchè esiste.

Ma qualunque ipotesi si adotti su la natura de' corpi, è incontrastabile, che il mondo de' corpi non esiste nel modo in cui ci apparisce; e che noi non conosciamo de' corpi se non che le qualità relative. Il pensiere è una realtà in sè; ma l'estensione non è almeno certo se sia una realtà o un fenomeno. Se avessero fatto attenzione a questa terza differenza, molti scrittori stimabili non avrebbero indistintamente applicato il termine di *fenomeni* a' fatti della materia ed a quelli dello spirito. La mia volontà, il mio pensiere non sono certamente fenomeni, ma realtà in sè; bisogna lasciare all' Autore del Criticismo questa assurda *fenomenologia*.

§ 5. *Cartesio*, avendo posto per base della filosofia il senso intimo, è risalito al fatto primitivo, da cui, per non traviarsi, dee partire il filosofo. Questo fatto primitivo ha de' caratteri tali, che lo fanno giustamente riconoscere dal filosofo di buona fede pel principio di ogni filosofia: 1. Esso è tale, che qualunque analisi de' motivi delle nostre conoscenze termina in esso; nè si può risalire al di là di esso; 2. È tale, che è comune a qualunque uomo nell' atto del pensiere; 3. È tale, che tutti i filosofi universalmente, sieno dommatici, sieno scettici, e sieno critici, lo riconoscono o esplicitamento o implicitamente. Non è possibile alcuna disputa, se coloro che disputano non ammettono almeno un principio comune; senza di ciò non potrebbero nè intendersi, nè vincendevolmente impugnarsi. I filosofi di tutti i tempi ragionano, e dirigono i loro ragionamenti a tutti gli uomini: eglino credono di combattere gli errori degli altri: eglino son dunque obbligati di convenire in alcuni principj, co' loro avversarj. Ma su quali principj può mai convenirsi, se con fronte audace alcuno rigetta la testimonianza della propria coscienza? Quando lo scettico obbietta al dommatico la varietà delle sensazioni, e de' giudizj degli uomini, ed il dommatico rispondendogli ammette questa varietà, convengono implicitamente della testimonianza della coscienza, su di cui, in ultima analisi, è questo fatto appoggiato.

Ho osservato nel Volume terzo di questo Saggio, che *Senofane* avendo incominciato a ragionare *a priori* su l' origine dell' Universo, vedendo di non poter conciliare il risultamento de' suoi raziocinj, cioè l' immutabilità di tutto ciò che esiste, con l' esistenza de' cambiamenti, che i sensi ci manifestano, negò la veracità de' sensi; e pretese, che questi c' ingannano facendoci

apparire al di fuori de' cambiamenti che non vi sono. Ma quando vide, che, anche supponendo essere apparenti i cambiamenti esteriori, non poteva negarsi il cambiamento delle nostre percezioni, egli da ciò concluse l'incomprensibilità di tutte le cose.

Ora non avrebbe egli ciò concluso, se come negò la testimonianza de' sensi esterni, avesse potuto ugualmente negare quella del senso intimo. Egli è vero, che ciò che non ardì di fare *Senofane*, lo fece francamente *Kant*.

Questi rigettò la testimonianza del senso intimo ugualmente che quella de' sensi esterni: egli pretese, che il senso intimo non ha alcun privilegio su i sensi esterni; e che tanto l'uno, che gli altri non possono altra cosa somministrarci, se non che semplici apparenze. Ma io ho osservato che malgrado la pretensione di questo Filosofo, di avere stabilito intieramente *a priori* la sua critica della ragion pura, egli è costretto, per distinguere il necessario e l'universale nelle nostre rappresentazioni dal variabile, di supporre la testimonianza della coscienza. Io ho osservato, che questo Filosofo suppone implicitamente, sin dal principio della sua filosofia, l'autorità del senso intimo. Qualunque sforzo, per prescindere nella filosofia di questa autorità, è vano.

La falsità dello Scetticismo non può dimostrarsi, perchè l'autorità del senso intimo non può dimostrarsi. La contraddizione dello Scetticismo può dimostrarsi, poichè lo Scetticismo, qualunque giudizio pronunzj, pone implicitamente il fatto generale del senso intimo; e ponendolo pone il fondamento ed il principio di qualunque verità, nell'atto che nega un tal fondamento ed un tal principio.

Io rendo qui la dovuta giustizia al sig. *Destutt Tracy*, per avere riconosciuto questa base, su cui dee poggiare tutta la filosofia: egli scrive:

« Cartesio ha avuto molta ragione di dire *io penso, dunque esisto*. Egli avrebbe potuto dire, *pensare* ed *esistere* sono per me una sola e medesima cosa; ed io son sicuro di esistere e di pensare, solamente perchè attualmente vi penso. Un genio sì profondo e sì luminoso poteva solo accorgersi il primo, che tutta la certezza per noi deriva da questo fatto originario. Per questo sublime concepimento egli ha riposto tutta la scienza umana su la sua vera base primitiva, e fondamentale. È questo il germe della vera e totale rinnovazione desiderato da Bacone. Bacone ha detto: Tutto consiste in fatti, essi nascono tutti gli uni dagli altri: egli bisogna studiare i fatti; e Cartesio ha trovato il primo fatto da cui derivano tutti gli altri. Vi è per noi una certezza intera ed immutabile, e questa certezza è quella della nostra esistenza, e di tutti i modi di questa esistenza, le nostre *percezioni*. L'edifizio delle nostre conoscenze ha dunque una base solida; le sue imperfezioni son quelle della costruzione, che si eleva su questa base. Egli bisogna che ciò sia così, affinchè vi sia fra di noi ciò che si appella *verità*, ed *errore*. Lo scettico il più determinato è sicuro di sentire ciò che sente; egli è certo almeno, che dubita, che egli è o esiste dubitando, o, se voi volete, che esiste sembrando a sè stesso di dubitare. La sottigliezza non può andare più lungi. Noi siamo sicuri della nostra esistenza, e di ciascuno de' suoi differenti modi (le nostre percezioni) presi separatamente ed isolatamente. In verità lo scettico di cui parliamo dubita dell'esistenza reale e positiva degli

altri esseri distinti da lui, ed ancora di quello del suo corpo; o, in altri termini, egli dubita se la sua esistenza consiste in altra cosa, che nella sua virtù sensitiva, la quale solamente egli conosce con certezza, e se le variazioni che essa prova (le sue differenti percezioni) sono l'effetto di cause esistenti in questa stessa virtù sensitiva, o in altri esseri, a' quali si dee accordare una esistenza positiva, distinta, e da essa separata; ma ciò non è se non che una quistione secondaria.

« Noi non conosciamo gli altri esseri se non che per le impressioni che essi cagionano in noi: come essi non esistono per noi, se non che per queste impressioni; che per conseguenza tutte le nostre conoscenze non sono, se non che quelle delle nostre maniere di essere, e delle leggi che le reggono, che esse son sempre relative a' nostri mezzi di sentire, che esse non saprebbero giammai essere assolute, ed indipendenti da questi mezzi, e che tutti coloro, che si propongono di penetrare la natura intima, l'essenza stessa degli esseri, fatta astrazione di ciò che ci sembrano, vogliono una cosa interamente impossibile, ed assolutamente estranea alla nostra esistenza, ed alla nostra natura; poichè noi non possiamo ancora sapere, se gli esseri hanno una sola qualità diversa da quelle che ci appariscono.

« Si vede in seguito, che tutte le nostre impressioni, le nostre affezioni, le nostre percezioni finalmente, per servirmi del termine il più generale, non solamente sono cose molto reali; ma eziandio, che esse sono per noi le sole cose reali, e veramente esistenti; e che l'esistenza reale, che noi accordiamo a tutto ciò che appelliamo *esseri*, cominciando da noi

stessi, intanto che individui, non è se non che di un ordine secondario e subordinato a quella (1). »

Le tre differenze, di cui io ho parlato, sono qui ammesse e spiegate dall'Autore citato. Io nulladimeno non avrei detto, che tutti i fatti derivano dal fatto primitivo della coscienza di sè stesso; ma che la certezza di tutti i fatti riposa su questo fatto primitivo, come l'ultimo motivo di tutti i nostri giudizj. La luna, per cagion di esempio, non si muove perchè io ho la coscienza di me stesso, ma io non conosco il moto della luna, se non che per mezzo delle mie sensazioni, e queste non per altro mezzo, se non che per la coscienza che ne ho.

Concludiamo: *La realtà, e la certezza delle nostre conoscenze è poggiata interamente su la testimonianza della coscienza.*

Io ho fatto vedere nel Libro antecedente che tutte le idee, essenziali all'intendimento umano, derivano dal sentimento del *me* sensitivo di un *fuor di me*. *L'origine dunque di tutte le nostre conoscenze è pure risposto nel sentimento del proprio essere.*

Io non trovo, in conseguenza, interamente esatto questo giudizio del sig. *Degerando*: « La prima origine delle conoscenze è nell'esperienza esteriore; la loro realtà si fonda su l'esperienza esteriore ed interiore tutto insieme; la loro certezza è garantita principalmente dall'esperienza interiore (2). »

Se l'esperienza esteriore non si manifesta nella esperienza interiore essa non esiste per noi: L'esperienza esteriore non precede mica l'esperienza inte-

---

(1) Destutt-Tracy, logica, cap. 2.

(2) Degerando, Histoire comparée, etc., t. 3, cap. XIV, della prima ediz.

teriore, ma l'esperienza interiore rende presente allo spirito l'esperienza esteriore. *La prima origine delle nostre conoscenze non è dunque nell' esperienza esteriore.*

La realtà delle nostre conoscenze, relative al nostro essere, è fondata unicamente su la coscienza di noi stessi, come motivo immediato ed ultimo insieme. La realtà delle conoscenze, relative a' corpi, è fondata su l'esperienza esteriore come motivo immediato, e su l'esperienza interiore come motivo ultimo. È dunque falso, che la realtà delle nostre conoscenze è fondata su l'esperienza esteriore ed interiore tutto insieme.

La certezza delle nostre conoscenze è garantita unicamente dalla coscienza di noi stessi. Ciò sarà maggiormente confermato in appresso,

§ 6. Nel § 142 del Volume primo abbiamo proposto le obbiezioni, che si fanno contro la testimonianza della coscienza: è questo il luogo di rispondervi, poichè per poterlo fare, abbiamo creduto di premettere l'analisi delle nostre facoltà intellettuali e quella delle nostre idee.

Abbiamo nel § citato rapportato il passo di *Condillac*, il quale dice, « che l' evidenza del sentimento è quella di cui è più difficile di assicurarci. Noi (dice questo Filosofo) non abbiamo l' evidenza di sentimento, quante volte pensiamo di averla. Al contrario possiamo ingannarci o lasciando sfuggire una parte di ciò che accade in noi, o supponendo ciò che non vi è. »

Nell' analisi delle facoltà intellettuali abbiamo sviluppato la differenza che vi è fra la coscienza e l' attenzione: abbiamo ivi mostrato, che non tutto quello che trovasi nella nostra coscienza, trovasi eziandio nella nostra attenzione. Noi dunque diremo; in rispo-

sta all' obbiezione proposta; primo: *Tutto ciò che si manifesta chiaramente all' attenzione, che lo spirito dirige su di sè stesso, ha in lui una esistenza reale.* Ecco il canone, su di cui debbono regolarsi tutti i giudizj, che hanno per motivo particolare ed immediato il senso intimo. Siamo, per cagion di esempio, in forza di questo canone autorizzati ad affermare, che esiste in noi l'atto intellettuale del giudizio, e quello del raziocinio.

Da ciò segue, che quando l'attenzione diretta su di noi stessi, a cui per brevità possiamo dare il nome di *riflessione*, ci attesta l'evidenza di un giudizio, una tale evidenza è incontrastabilmente in noi.

Segue ancora, che la riflessione non può presentarci come evidente un giudizio contraddittorio, o sia che un pensiere contraddittorio non può aver esistenza nel nostro spirito.

Ma come nascono gli errori sul nostro essere? Nel passo che ho recato di *Condillac* nel citato § 142, del primo Volume, questo Flosofo dice, che i nostri giudizj circa il nostro essere possono esser falsi per due motivi: 1. Perchè ommettiamo una parte di ciò che accade in noi; 2. Perchè supponiamo in noi ciò che non vi è. Egli vi aggiunge ancora un terzo motivo; e questo si è, « *che noi ci contraffacciamo ciò che è in noi.* Si prende, per esempio, per naturale ciò che è abitudine, per innato ciò che è acquistato, ed un malebrancista non dubita punto, che allora che è pronto a cadere da un lato, il suo corpo non si getti naturalmente dall' altro. È egli dunque naturale all' uomo di camminare, e non accade forse per via di tentativi, e di andare a tentone, che i bambini si fanno una abitudine di tenere il loro corpo in equilibrio? Checchè ne dica Malebranche, non è mica la natura, che regola i moti del nostro corpo, si è l'abitudine.

« Di tutti i mezzi, che noi abbiamo per acquistar delle conoscenze, non ve ne è alcuno che non possa ingannarci. In metafisica il sentimento ci fa traviare: in fisica l'osservazione; in matematica il calcolo. Ma come vi son delle leggi, per ben calcolare, e per ben osservare, ve ne ha per ben sentire, e per ben giudicare di ciò che si sente.

« In verità non bisogna lusingarsi di distinguere tutto ciò che accade in noi: ma questa ignoranza non è mica un errore. Noi vi discopriamo tanto più cose, quanto più eviteremo attentamente i due altri inconvenienti; perchè i pregiudizj, che suppongono in noi ciò che non vi è, o che contraffanno ciò che vi è, sono uno ostacolo alle scoperte, ed una sorgente di errori. Per essi avviene, che noi giudichiamo di ciò che non vediamo, e sostituendo ciò che immaginiamo a ciò che vi è, noi ci formiamo de' fantasmi. I pregiudizj ci acciecano su di noi, come su di tutto ciò che ci circonda.

« Noi non possiamo dunque assicurarci dell'evidenza del sentimento, che intanto che saremo sicuri di non supporre in noi ciò che non vi è, e di non contraffarci ciò che vi è; e se riusciamo in ciò, vi discopriamo delle cose, di cui prima non avremmo potuto avere il menomo sospetto; e vedendoci presso a poco come siamo, non lasceremo sfuggire, se non che quello che è interamente impossibile a prendere.

« Ma non accadrà giammai di supporre in sè ciò che non vi è, se giammai non si contraffà ciò che vi è. Noi non diamo alle nostre azioni de' motivi che esse non hanno, se non perchè vogliamo nasconderci quelli che ci determinano; e noi non crediamo di essere stati liberi nel momento in cui non abbiamo fatto alcun uso della nostra libertà, se non perchè la

nostra situazione non ci ha permesso di osservare la poca parte che la nostra scelta aveva ai nostri moti, e la forza delle cause che ci trascinavano. Noi non abbiamo dunque altra cosa a fare, se non che a non contraffarci ciò che accade in noi, ed eviteremo tutti gli errori a cui il sentimento può dare occasione. Tutti gli errori, per conseguenza, in cui cadiamo vengono unicamente da ciò, che noi trasformiamo ciò che sentiamo; perchè trasformarci ciò che è in noi, ciò è non vedere ciò che vi è, e vedere ciò che non vi è (1). »

Secondo *Condillac* dunque i nostri giudizj, circa il nostro essere, possono esser falsi per tre motivi: 1.° Perchè omettiamo una parte di ciò che accade in noi; 2.° Perchè supponiamo in noi ciò che non vi è; 3.° perchè non riguardiamo ciò che è in noi nella vera origine; il che egli esprime dicendo, *che ci contraffacciamo ciò che è in noi.* Egli poi conclude, che questo terzo motivo è l'unica sorgente di tutti i falsi giudizj circa il nostro essere; poichè contraffarci ciò che vi è, e vedere ciò che non vi è, è non vedere ciò che vi è. Il contraffarci poi ciò che vi è, secondo lo stesso Filosofo, consiste nel riguardare come naturale ciò che è un risultamento dell'abito, o come innato ciò che è acquistato. Così è determinata dal citato Filosofo l'unica sorgente degli errori circa il nostro spirito.

§ 7. Ma qual è mai, io domando a *Condillac*, il mezzo di evitar questa spezie di errori? Egli mi risponde: « Solo colui ha l'evidenza di sentimento, che, sapendo spogliare l'anima di tutto ciò che ella

---

(1) Condillac, De l'Art de raisonner, cap. IV.

ha acquistato, non confonde giammai l'abito colla natura (1). »

Appunto, io gli replico, una regola vi domando per non confondere giammai l'abito colla natura: *Condillac* risponde di nuovo. « Noi vediamo il corpo cominciare a svilupparsi, e passare dall'età di debolezza a quella di forza. Qui il sentimento non può ingannarci, e persona non ha osato avanzare, che il corpo dell'uomo non è giammai nell'infanzia. È questa forse la sola assurdità, che i filosofi hanno obbliato di dire. È egli dunque meno assurdo di pensare, che l'anima sia nata con tutte le sue idee e con tutte le sue facoltà? . . Noi non possiamo nasconderci, che lo spirito acquista la facoltà di riflettere, d'immaginare, e di pensare; come il corpo acquista la facoltà di muoversi con destrezza, e con agilità (2). »

Ma voi, io dico a *Condillac*, prendete qui un equivoco molto grande: voi confondete le *facoltà* colle *facilità*: le prime non possono da noi acquistarsi, e le dobbiamo alla natura; le seconde si acquistano. Le facilità di fare alcuni atti suppongono le potenze naturali di cominciarli: se non avessimo le potenze naturali di cominciar tali atti, come acquisteremmo le facilità di farli? Queste facilità sono i risultamenti della ripetizione degli stessi atti; ma fa d'uopo avere il potere di ripeterli, e perciò di cominciarli. Niun filosofo di buon senso vi concederà, che noi acquistiamo le facoltà di riflettere, d'immaginare, e di pensare: è questa un'assurdità evidente. Vi si concederà, che la ripetizione degli atti di riflettere farà acquistare la *facilità* di riflettere, non mica la *facoltà;* che la ripetizione degli atti di immaginare farà acquistare la

(1) Ibid., cap. V. (2) Condillac, Op. cit., cap. V.

facilità, non già la *facoltà* d'immaginare, e generalmente la ripetizione degli atti della meditazione fa acquistare non la *facoltà*, ma la *facilità* di pensare, o sia di meditare. Il paragone del corpo, a cui voi ricorrete per ispiegare le operazioni dello spirito, avrebbe dovuto farvi evitare l'equivoco di cui parliamo: il corpo non acquista la facilità di muoversi con destrezza, e con agilità, se non che per la ripetizione di alcuni moti volontarj, che noi abbiamo la potenza naturale di cominciare; non si acquista la facilità di ballare, se non perchè si ha la potenza naturale di fare alcuni moti, che sono gli elementi del ballo. Lo stesso è di tutte le arti meccaniche.

Condillac ha arbitrariamente spogliato lo spirito umano di tutte le sue facoltà attive: egli lo ha ridotto alla sola capacità passiva della sensibilità; e quindi è stato costretto di asserire, che tutti gli atti intellettuali non sono, se non che la sensazione trasformata; e che lo spirito umano, il quale per natura non è altra cosa, se non che un principio sensitivo, si trasforma coll'esercizio in un principio intelligente e ragionevole. Ma il sistema della sensazione trasformata è già stato dimostrato di esser assurdo; ed è tanto possibile, che un essere, puramente sensitivo, coll'esercizio si trasformi in un essere intelligente e ragionevole, quanto è possibile, che un globo di marmo rotolandosi divenga un animale, cioè un essere sensitivo.

§ 8. La coscienza non può certamente ingannarci, ma non tutto ciò che si trova nella nostra coscienza si trova nell'attenzione. Vi sono nel nostro spirito molte modificazioni, di cui sebbene ne avessimo la coscienza, non possiamo averne assieme colla coscienza l'attenzione: esse ci sfuggono, e non possono essere da noi osservate. Una moltitudine d'idee associate si

uniscono alle idee sensibili: queste associazioni non sempre destano la nostra attenzione; e quando la destano, col ripetersi si fanno poi con tale rapidità, che non possiam osservarle; esse intanto influiscono su le determinazioni della nostra volontà; noi ignoriamo perciò, in molte circostanze, tutti i motivi segreti che influiscono su la nostra condotta; ed allora che ne' nostri giudizj escludiamo tali motivi, cadiamo nell'errore. Un uomo di lettere, per cagion di esempio, alla veduta del merito, che un altro possiede nello stesso genere di letteratura, prova del dispiacere, sembrandogli, che il merito dell' altro oscuri il proprio: se avverrà che l'invidiato pubblichi un'opera, in cui si ravvisa qualche errore, l'invidioso prenderà tosto la penna per combatterlo con forza: egli crederà di fare ciò pel solo amor della verità, ed intanto ubbidirà eziandio agl' impulsi dell'invidia. L'amor della verità l'avrebbe forse fatto passar sopra l'errore, senza molto arrestarvelo, e muoverlo; ma l'invidia l'ha mosso a servirsi di questa occasione, per abbassare il merito nell' emulo: egli attende all'errore; ma non osserva il moto dell'invidia, che si associa all'idea dello scrittore, contro del quale vuole scrivere: questo secondo motivo sfugge alla sua attenzione; egli giudica perciò falsamente che fa un'azione per un motivo lodevole, nell' atto che la fa per un motivo turpe.

Le idee associate hanno una grande influenza su la nostra volontà, su i nostri gusti; e perciò su i nostri giudizj: esse molte volte rendono spiacevole ciò che era piacevole, ed al contrario, esse operano spesso, senza che noi le osservassimo. Da ciò provengono molti giudizj falsi riguardo al nostro essere. La somiglianza anche imperfetta, e molto lontana con persona

a noi cara, è già una raccomandazione per noi perchè all' idea sensibile si associa, senza osservarlo, il fantasma della persona cara, e con questo l' affezione dell' amore. La somiglianza, anche piccola, col nostro nemico fa, che ci riesca odioso un uomo. Noi non possiamo osservare queste associazioni, sebbene esse abbiano luogo nel nostro spirito; e crediamo, che le idee delle persone, di cui parliamo, ci destano per sè stesse un sentimento piacevole, o dispiacevole. L'influenza dell' associazione delle idee si estende su tutta la storia dello spirito umano.

Da ciò segue, che noi supponiamo molte volte in noi de' motivi, che nelle nostre azioni o non influiscono affatto, o non influiscono che molto poco. Se ignoriamo i veri motivi, che nelle nostre azioni ci determinano, ne concepiamo di quelli che o non hanno alcuna parte alle nostre determinazioni, o non ne hanno quella che noi crediamo. Lo scrittore, di cui sopra abbiam parlato, ignorando che scrive mosso dall' invidia, crede di scrivere mosso dell' amore della verità. Si può concepire un motivo, e giudicare che sia una perfezione l'operare per esso, e si può nello stesso tempo non esser mosso da un tal motivo. Quando dunque, in tal caso, dalla coscienza di questa idea, e di questo giudizio si conclude l'esistenza del desiderio e della passione, come principj determinanti dell' azione, si cade in errore. Segue inoltre, che noi molte volte prendiamo per *naturale* ciò che è un effetto di queste associazioni. Un cibo, per cagion di esempio, preso nella fanciullezza in un momento contiguo a quello, in cui sia nato uno sconvolgimento nel corpo, diviene in appresso nauseoso: la sua idea si associa a quello sconvolgimento del proprio corpo, questa associazione ripetendosi diviene molto rapida, ed inos-

servabile; col progresso del tempo perciò dimenticandosi l'origine del disgusto questo si crede naturale.

I nostri giudizj circa il nostro essere possono dunque esser falsi per tre motivi: 1.° Perchè omettiamo una parte di ciò che accade in noi; 2.° Perchè supponiamo in noi ciò che non vi è; 3.° Perchè non riguardiamo ciò che è in noi nella sua vera origine.

Il canone, che abbiamo stabilito, ci può preservare dalle due prime specie di errori. Quando ci limitiamo a riconoscere in noi ciò che la riflessione su di noi stessi chiaramente vi osserva, non supporremo certamente nel nostro spirito ciò che non vi è, e vi riconosceremo ciò che realmente vi è; perciò tutte le declamazioni dello scetticismo su di questo oggetto non valgono a debilitare nemmen per poco la realtà e la certezza di tutti quei giudizj affermativi riguardo al nostro spirito, che son fondati su la chiara percezione di ciò che accade in noi. Chi mai, per cagion di esempio, può dubitare che vi sono in noi sensazioni, raziocinj, desiderj, passioni, ecc.?

Riguardo a' giudizj negativi circa il nostro essere abbiamo, per esser sicuri della loro verità, un mezzo indiretto espresso dal seguente canone: *Quando siam certi che una cosa è in noi, siamo certi ancora, che in noi non vi è una cosa ripugnante alla prima.*

Se la riflessione su di noi stessi trova in noi l'amore verso di un oggetto, siamo in diritto di escluderne l'odio; e se la riflessione vi trova l'odio, siamo in diritto di escluderne l'amore. Se son affetto di compassione pe' mali di un uomo, non posso certamente aver dell'odio per lui. Se son intento a far conoscere al Pubblico il merito di uno scrittore, alcun sentimento d'invidia verso di lui non può aver esistenza nel mio cuore.

Egli è vero, che noi confondiamo molte volte l'abito colla natura; ma da ciò non segue mica, che non abbiamo alcun mezzo per esser certi dell'esistenza di alcune facoltà naturali. L'abito nasce dalla ripetizione di alcuni atti; ma egli è necessario di supporre il potere di principiare gli atti medesimi. Se non avessimo il potere di fare alcuni moti volontarj, come mai avremmo potuto apprendere a scrivere, a ballare, a cantare, ecc. L'associazione delle idee può rendere dispiacevole o piacevole una idea che non lo era; ma non bisogna egli supporre in noi una capacità naturale al piacere, ed al dolore? Senza di ciò, come le nostre associazioni influirebbero su i nostri gusti? Come nel mondo materiale vi sono de' fatti generali, al di là de' quali la filosofia non può penetrare, similmente nella costituzione dell'uomo vi ha un rapporto inesplicabile fra lo spirito e gli oggetti a cui le sue facoltà si applicano, in virtù del quale questi oggetti sono proprj a produrre alcune impressioni piacevoli, o dispiacevoli.

Queste riflessioni mi conducono a stabilire, su l'oggetto del senso intimo, un terzo canone così: *L'abito consistendo nella facilità di fare alcuni atti, suppone necessariamente la facoltà naturale di cominciarli: Esso può associare alcuni elementi, ma non può produrne dei nuovi.*

§ 9. Alcuni filosofi hanno abusato, su di materie importanti, dell'influenza dell'associazione delle idee.

Il sig. *Dugald-Stewart* scrive: « Molti scrittori hanno spiegato come l'associazione delle idee produce nuovi principj di azione. Tutto ciò che può servire a soddisfare i nostri appetiti, o i nostri desiderj naturali è desiderato come mezzo di ottener questo fine. Associato così abitualmente nel nostro spirito ad oggetti

piacevoli, sovente un tal mezzo finisce alla lunga col sembrarci di avere qualche valore per sè stesso, ed indipendentemente dallo scopo utile, a cui esso tende. Così avviene, che i beni di fortuna sono alcune volte ricercati, come se per sè stessi fossero proprj a soddisfarci, sebbene sia facile di vedere, chè nell' origine non si son potuti stimare, se non che per i godimenti che essi procurano. Così avviene ancora, che gli uomini desiderano degli abiti brillanti, degli equipaggi, de' servi, de' mobili, per cagione del prezzo che il Pubblico pone a questi oggetti di lusso.

« Queste sorti di desiderj son quelle che il dottor Hutcheson chiama *secondarj*; ed egli ne spiega l'origine nello stesso modo in cui io l' ho spiegato: *Poichè noi siamo, egli dice, capaci di riflessione, di memoria, di osservazione, e di raziocinio in tutto ciò che ha rapporto alla tendenza futura e lontana de' diversi oggetti, e delle diverse azioni; non essendo noi limitati affatto alle cose presenti dee avvenire, che in conseguenza de' nostri desiderj primitivi, ne nascano in noi de' secondarj diretti verso ciò che riguardiamo come proprio a soddisfare i primitivi. E la forza o l' intensità di questi desiderj secondarj dee esser proporzionata a quella de' desiderj primitivi, da' quali i secondarj dipendono, ed alla utilità, o necessità supposta dell' oggetto, che noi riguardiamo come vantaggioso. Così, continua questo Autore, tostochè conosciamo l'uso delle ricchezze e del potere per soddisfare i nostri desiderj primitivi, non possiamo mancare di desiderarli. L' universalità di questo desiderio risulta da ciò che il potere e le ricchezze sono i mezzi di contentare tutti gli altri desiderj.* La sola cosa, che in questo passo mi sembra dar presa alla critica si è, che il desiderio

del potere vi si trova classificato col desiderio delle ricchezze. Egli mi sembra chiaro, al contrario, che il primo di questi desiderj è primitivo, intanto che il secondo non è se non che secondario.

« Questa dottrina, per la quale Hutcheson e Smith spiegano con tanto giudizio l'origine de' nostri desiderj secondarj, è sembrata ad alcuni scrittori posteriori, poter bastare per ispiegar l'origine di tutti i nostri principj di azione. Il primo tentativo, che è stato fatto, per istendere così l'applicazione della teorica dell'associazione delle idee, è di un ecclesiastico, il sig. Gay, in una dissertazione *sul principio fondamentale della virtù*.

« In questa Dissertazione l'Autore si applica a far vedere, *che l'approvazione morale, ed in generale tutte le nostre affezioni, possono risolversi in uno stesso principio, cioè la ragione, in quanto questa facoltà si dirige verso la nostra felicità individuale; che tutte queste affezioni si rapportano unicamente a' mezzi, che noi crediamo proprj per ottener questo fine, che in tutti i casi, in cui questo fine non è affatto percepito in una maniera distinta, non si possono spiegare le nostre affezioni, se non che per l'associazione delle idee; e che in questo caso, esse possono con proprietà esser nominate abitudini*. Gli stessi principj dopo sono stati molto più sviluppati dal Dottor Hutley, il quale ci fa sapere egli stesso qual fu l'origine del suo sistema. L idea gliene venne udendo parlare di una opinione del sig. Gay, che credeva, dicesi, *che l'associazione delle idee bastava per ispiegare tutti i piaceri, e tutte le pene intellettuali*. Egli mi sembra, che si dee riconoscere in questa teorica, su l'origine delle nostre affezioni, e de' nostri sentimenti morali, un perfezionamento molto in-

gegnoso di quella dell'interesse personale come si concepiva prima. Questa nuova teorica elude molte obbiezioni, che far si potevano contro l'antica. Fra il numero di queste obbiezioni ve ne ha una, che sempre è sembrata di aver molta forza. Essa è tirata dalla prontezza, con cui operano le nostre affezioni, dalla maniera instantanea, con cui il nostro senso morale accorda o rifiuta la sua approvazione, e da ciò che in questi casi noi non abbiamo la coscienza di alcun atto del nostro pensiere, che abbia rapporto alla nostra felicità individuale. Coloro, che fra gli Autori i più recenti, difendono il sistema dell'interesse personale, approvano, che il fatto è tale quale lo presentano i loro avversarj. Eglino convengono, che quando una volta le affezioni del senso morale, e tutte le affezioni del cuore umano sono formate, può avvenire, che applicandole a de' casi particolari, esse operano di una maniera perfettamente disinteressata. Ma eglino sostengono, che nell'origine tutte queste affezioni sono innestate sul desiderio della nostra propria felicità individuale. L'esempio dell'avarizia può far comprendere l'oggetto di questa teorica. Non si può non convenire, che l'avarizia non sia un principio di azione puramente artificiale. In vista de' godimenti, che l'argento procura, accadde che fu da principio ricercato. Nulladimeno col tempo le impressioni piacevoli, che vi si associano fanno sì, che l'argento si cerchi per sè stesso. Ed avviene ancora, che se ne è molto avido, lungo tempo dopo che si è perduto il gusto de' piaceri, che si possono ottenere per questo mezzo.

« Io non ho disegno di gettarmi nella discussione di questa controversia. Io mi limiterò ad un'osservazione generale che vi si rapporta. Egli dee esservi un li-

mite, al di là del quale la dottrina dell' associazione cessa di essere applicabile (1). »

§ 10. Il lungo passo che ho trascritto è molto proprio ad essere l'oggetto di una mia critica, la quale nel tempo stesso che farà conoscere l'abuso che i filosofi fanno dell' associazione delle idee, mostrerà, io credo, la falsità del principio da cui questi filosofi partono, e confermerà il terzo canone che io ho stabilito su i limiti di quest' associazione. I filosofi che io qui intendo di combattere pretendono, *che l'associazione delle idee può introdurre in noi de' nuovi principj di azione, che per natura non abbiamo.* Eglino credono di provare, ciò ponendo, che alcuni desiderj, i quali in origine sono secondarj, divengono, per forza dell'abito, primarj. Per provare questa seconda proposizione eglino allegano l'esempio dell' avarizia, la quale è una passione, con cui si ama il danaro non come mezzo di procurarci de' piaceri e di allontanarci da' dolori, ma come ultimo fine per sè stesso. L'inclinazione pel danaro, eglino dicono, in origine è un' inclinazione o un desiderio secondario, poichè si è cominciato a desiderare il danaro come mezzo; questo desiderio in seguito è divenuto, per l' abito, *avarizia*, cioè un desiderio del danaro per sè stesso, e questo desiderio secondario, in conseguenza, è divenuto per la forza dell'abito desiderio primario.

Gli avversarj pretendono dunque, che l'avaro ama il danaro per sè stesso: eglino allegano questo fatto come incontrastabile; ma è esso tale? Io pretendo, al contrario, che l'avaro il più riscaldato dalla passione dell' avarizia ama sempre il danaro come mezzo, e

(1) Dugald-Stewart, Phil. de l'esprit humain, tom. II, sez. III.

non l'ama giammai come fine. Gli avversarj saranno certamente sorpresi della franchezza, con cui io nego loro il fatto da essi creduto incontrastabile. Ma se eglino avessero usato la diligenza che è obbligato di usare un filosofo, allora che vuole stabilire de' principj de' suoi ragionamenti, ed avessero letto attentamente ciò che è scritto nel cuore dell' avaro, son sicuro che questa loro sorpresa non avrebbe luogo.

L'avarizia può riguardarsi sotto due aspetti: in uno si presenta come una passione di acquistare sempre maggior quantità di danaro, nell'altro come una passione che ha dell'avversione per qualunque menoma spesa. Ora tanto nell'uno che nell'altro aspetto il danaro è amato grandemente dall'avaro come mezzo non come fine. I mali, che taluno sperimenta nella miseria, gli fanno concepire il desiderio di acquistare del danaro per sottrarsene: allora che egli giunge ad averne una certa somma, gode di questo possesso, poichè vede di avere in sè il mezzo di evitare i dolori, che nella miseria ha sperimentato, ed insieme di procurarsi dei molti piaceri. Questo godimento e questo amore, essendo troppo vivo, fa sì, che l'avaro evita di fare la menoma spesa; poichè teme di perdere il mezzo, che può solo sottrarlo a' dolori dell' indigenza, e procurargli de' piaceri a sua scelta. Egli riflette, che le piccole spese fatte replicate volte distruggono i capitali i più speciosi; egli concepisce per ciò dell' avversione alle piccole spese; poichè crede di vedere in esse delle cause che lo immergerebbero di nuovo ne' dolori della miseria; egli teme, in conseguenza, grandemente di fare delle piccole spese, poichè grandemente teme di ricadere ne' mali inseparabili dallo stato d'indigenza. Egli dall'altra parte desidera con ardore di aumentare il suo capitale; poichè l'uomo non è giammai limitato

ne' suoi desiderj; perchè l'avaro vuole maggiormente allontanare la possibilità de' mali della miseria, e vuole aumentare il mezzo di procurarsi de' piaceri a sua scelta. Tale è la dipintura fedele del cuor dell'avaro, la quale fa vedere evidentemente, che l'avaro gode del danaro, e l'ama con ardore sempre qual mezzo, e non mai come fine; e che per ciò l'avarizia non è mai una passione primaria, ma sempre è secondaria.

Elvezio è meco d'accordo circa l'esposta dottrina: « Negli avari voluttuosi, che propriamente non meritano mica il nome di avari, l'avarizia è l'effetto immediato del timor del dolore e dell'amore del piacere fisico. Ma dirassi: Come questo stesso amore del piacere, o questo stesso timore del dolore possono essi eccitarla ne' veri avari, in quelli avari infelici che non cambiano giammai il loro argento con de' piaceri?

« Se eglino passano la loro vita nella mancanza del necessario, e se esagerano a sè stessi ed agli altri il piacere attaccato al possesso dell'oro, ciò è per rendersi insensibili su di un' infelicità, che persona non vuole nè dee compatire.

« Comunque sia sorprendente la contraddizione che si trova fra la loro condotta ed i motivi che li fanno operare, io m'impegnerò di scovrire la causa, che lasciando loro desiderare incessantemente il piacere, dee sempre privarli di questo.

« Io osserverò su le prime, che questa specie di avarizia prende la sua sorgente in un timore eccessivo e ridicolo, e dalla possibilità dell'indigenza e dei mali che vi sono attaccati.

« Gli avari sono molto simili agli ipocondriaci, che vivono in ispaventi continui, e che temono che tutto ciò che loro si avvicina li fracassi.

« Fra le persone nate nell'indigenza, accade appunto

che si ritrovino queste spezie di avari: eglino hanno da sè stessi sperimentato i mali che la povertà trascina al suo seguito: la loro follia a questo riguardo è ancora più perdonabile, che nol sarebbe in uomini nati nell'abbondanza, fra i quali non si trovano quasi se non che avari fastosi o voluttuosi.

« Per far vedere come, ne' primi, il timore della mancanza del necessario li forza sempre a privarsene, supponiamo, che oppresso dal peso dell'indigenza, alcuno fra di essi concepisca il progetto di sottrarvisi. Il progetto concepito, la speranza vivificherà tosto la sua anima oppressa dalla miseria; essa gli restituisce l'attività, gli fa cercare de' protettori, l'incatena nell'anticamera de' suoi padroni, lo forza di usar degli intrighi presso de' ministri, di prostrarsi a' piedi dei grandi, ed a consecrarsi finalmente al genere di vita il più triste, fintanto che abbia egli ottenuto qualche impiego che lo metta a coperto della miseria.

« Pervenuto a questo stato, il piacere sarà egli l'unico oggetto della sua ricerca? In un uomo che, per la mia supposizione, sarà di un carattere timido e diffidente, la rimembranza viva de' mali che egli ha sperimentati, dee dapprincipio ispirargli il desiderio di sottrarvisi, e determinarlo per questa ragione, a negarsi fino i bisogni di cui, per la povertà, ha acquistato l'abitudine di privarsi. Una volta al di sopra del bisogno, se quest' uomo arriva allora all'età di trentacinque o quarant'anni; se l'amore del piacere, di cui ciascun istante smorza la vivacità, si fa meno vivamente sentire al suo cuore, che cosa farà egli allora? Più difficile in piaceri, se egli ama le donne, ne avrà bisogno delle più belle, ed i cui favori sieno più cari; egli vorrà dunque acquistare delle nuove ricchezze, per soddisfare i suoi nuovi gusti: or nello spazio di tempo

che impiegherà a quest' acquisto, se la differenza e la timidità che si accrescono coll' età, o che si possono riguardare come l' effetto del sentimento della nostra debolezza, gli dimostrano, che in tutto di ricchezza, assai non è giammai assai; e se la sua avidità si trova in equilibrio col suo amore per i piaceri, egli sarà sommesso allora a due attrazioni differenti. Per obbedire all' una ed all' altra, quest' uomo, senza rinunciare al piacere, si persuaderà, che egli dee, almeno, rimettere il godimento al tempo, in cui essendo possessore di maggiori ricchezze, potrà, senza timore dell' avvenire, occuparsi interamente de' suoi piaceri presenti. Nel nuovo intervallo di tempo, che egli porrà ad accumulare questi nuovi tesori, se l' età lo rende interamente insensibile al piacere, cambierà egli il suo genere di vita? Rinuncierà egli a delle abitudini che l' incapacità di contrarne delle nuove gli ha rese care? No, senza dubbio; e soddisfatto, contemplando i suoi tesori, della possibilità dei piaceri, di cui le ricchezze sono l' equivalente, quest' uomo, per evitare le pene fisiche della noja, si libererà tutto intero alle sue occupazioni ordinarie. Egli diverrà eziandio altrettanto più avaro nella vecchiezza, che l' abitudine di accumulare ricchezze, non essendo più controbilanciata dal desiderio di godere, essa sarà al contrario sostenuta in lui dal timore macchinale, che la vecchiezza ha sempre di avere delle mancanze.

« La conclusione di questo Capitolo si è, che il timore eccessivo e ridicolo de' mali attaccati all' indigenza è la causa dell' apparente contraddizione, che si osserva fra la condotta di certi avari, ed i motivi che li fanno muovere. Ecco come, desiderando sempre il piacere, l' avarizia può sempre dello stesso privarli (1). »

(1) De l'Esprit. Discours III, c. X.

La passione dell'avarizia non prova dunque che vi sono de' desiderj secondarj che divengono primarj: queste metamorfosi de' desiderj secondarj in primarj son simili a quelle di Ovidio: esse non hanno esistenza, se non che nello spirito di quei filosofi, che, per appoggiare le loro chimeriche ipotesi, le hanno immaginate. L'associazione delle idee, e per ciò l'abito, non son mica valevoli ad introdurre nella nostra natura alcun nuovo principio di azione: i principj elementari delle nostre azioni appartengono originariamente alla nostra natura: essi possono associarsi; ma nell'associazione non perdono giammai la loro natura primitiva: l'alterazione scambievole di questi principj elementari nella loro associazione, non è poggiata, se non che sul paragone di alcuni fatti materiali: mettete dell'acqua nel vino o del vino nell'acqua, si produce un'alterazione tanto nel vino che nell'acqua: nello stesso modo i filosofi hanno immaginato, che i principj elementari della nostra natura intellettuale associandosi, col progresso del tempo si alterano scambievolmente: immaginazione è questa interamente vôta.

I principj elementari della nostra natura intellettuale non perdono giammai la loro natura originaria: essi son sempre gli stessi tanto isolati che uniti. Se tutti gli abiti, de' quali abbiamo conoscenza, e de' quali possiamo spiegar l'origine, mostrano la verità che io difendo, con qual diritto si può asserire il contrario? Noi, per cagion d'esempio, apprendiamo la lingua che parliamo, associando ad alcuni suoni articolati alcune idee: quest'associazione diviene indissolubile: egli non ci è più possibile di separare il suono articolato de' vocaboli dalle idee che vi corrispondono. Ma i principj elementari, che hanno cominciato ad associarsi, cioè i suoni articolati e le idee, conservano sempre dopo il

più lungo abito contratto, le loro natura originaria: il suono *guerra*, per esempio, non cambia coll' abito la sua natura di suono articolato, e nulla vi ha di simile fra questo suono e l' idea che esso desta: solamente l' associazione diviene col tempo più rapida ed indissolubile.

I filosofi, che attribuiscono all'abito la forza di creare de' nuovi principj elementari, non ragionano su i dati dell' esperienza interna: eglino non passano dal noto all' ignoto. Eglino avrebbero dovuto determinare la natura dell' abito, facendo oggetto del loro esame quei fatti, che da tutti si confessano essere abiti, che sappiamo incontrastabilmente di esser tali, e de' quali possiamo spiegare in un modo non equivoco l' origine e la generazione. Con quest'esame preliminare, essendo determinata la natura dell'abito e determinati i limiti, dentro de' quali è circoscritta la forza dell'abito, eglino avrebbero dovuto servirsi di questo dato per risolvere le quistioni particolari, le quali si versano a determinare, se il tale o tale altro principio della nostra natura intellettuale sia un abito o un principio originario.

Eglino al contrario stabiliscono arbitrariamente, e pure su di una falsa supposizione, nata da un fatto malamente osservato, che l' abito ha la forza di creare de' nuovi principj elementari, e con questo principio precario e falso, cercano di eludere la forza delle obbiezioni, che loro si dirigono allora che pretendono di porre nella classe degli abiti alcuni principj originarj. Questo procedimento non è, se non che una petizione di principio, o un ragionare su di una falsa supposizione. Si questiona, per cagion di esempio, se l'interesse personale sia l'unico principio delle azioni umane; e se, in conseguenza, le azioni virtuose derivano dallo stesso principio. I filosofi, che riguardano il de-

vere come un principio originario nelle nostre azioni virtuose, e non come un principio subordinato all'interesse personale, e che pretendono di esser esso il fondamento della nostra approvazione morale, adducono, per provare la loro dottrina, tante azioni disinteressate: i filosofi, che qui combatto, per eludere la forza di questi fatti, ricorrono al loro preteso principio del potere, che ha l'abito di creare de' nuovi principj di azione: queste affezioni disinteressate, eglino dicono, sono un prodotto dell'abito, non della natura: queste azioni si riferivano sul principio, in ultima analisi, al personale interesse: così erano amate come mezzi: in seguito si è perduto di vista quest'interesse, e si son fatte per loro stesse: così si è cominciato dall'amare gli altri, nella veduta di essere da loro amato, e di muoverli a farci del bene: in seguito si è acquistato l'abito di amare gli altri, indipendentemente dalla considerazione di qualunque personale interesse; e l'amore degli altri, che prima era un'affezione secondaria, divenne un'affezione primaria. Ma noi rispondiamo loro: È questa un'asserzione gratuita, ed anche una petizion di principio; poichè su qual fondamento ponete voi che queste affezioni sono un prodotto dell'abito, non della natura? Inoltre noi, che vi neghiamo, esser tali affezioni un prodotto dell'abito, possiamo ugualmente negarvi, che l'abito abbia alcuna forza di creare un nuovo principio elementare di azione. Per ultimo rifugio questi filosofi, per porre una base al loro ragionamento, ricorrono ad un fatto malamente osservato, qual'è quello dell'amor delle ricchezze o dell'avarizia. Ma io ho già rovesciata questa base, e quindi cade in ruina questa dottrina.

Secondo i canoni da me di sopra stabiliti, non può mai un'azione, in cui si sacrifica il proprio interesse,

esser prodotta dal motivo dell'interesse, e se vi sono abiti di azioni disinteressate, vi dee essere un principio originario di farle.

Egli è certo, che bisogna porre qualche principio originariamente esistente nell'anima. La questione essenziale è dunque di stabilire il modo, come noi possiamo (distinguendo l'abito dalla natura) giungere a conoscere i principj originarj del nostro spirito. I filosofi, di cui io parlo, non hanno alcuna regola che li guidi in questa separazione. *Condillac*, come abbiam veduto, spoglia lo spirito umano di tutte le facoltà attive, e gli lascia per principio originario la sola sensibilità: altri filosofi, come il signor *Destutt-Tracy*, escludono pure dalle facoltà elementari la facoltà di percepire *un di fuori*. Quando il filofoso non ha alcuna guida nelle sue speculazioni, tutto è arbitrario e variabile.

CAPO II.

Del Motivo ausiliario della Memoria.

§ 11. Abbiam osservato che il motivo della memoria è un motivo ausiliario degli altri motivi delle nostre conoscenze: questo motivo concorre dunque col senso intimo di noi stessi, che attualmente abbiamo, a farci formare de' giudizj circa il nostro essere. Per questo concorso noi sappiamo, che l'*io* di questo momento è l'istesso *io* di jeri: col sentimento attuale del *me* e delle sue modificazioni si lega quello del *me* di jeri e delle sue modificazioni; ed in forza della riproduzione di questo secondo sentimento, io riconosco, che ciò che mi accadde jeri, accadde a me stesso, e che le modificazioni di cui presentemente ho la coscienza, costituiscono

con quelle antecedenti una serie continuata, la quale poggia tutta intera sul *me*. Questo concorso appunto della memoria mi somministra la mia *identità personale*, e mi fa pronunciare: *Quell' io, che fui in un modo, ora sono in un altro.*

Più: noi, per costruire l'edifizio delle nostre conoscenze, abbiamo bisogno di servirci de' dati dell'esperienza passata, e de' risultamenti de' raziocinj antecedentemente fatti. Ora ciò suppone l'identità personale, di cui abbiam parlato: ciò suppone, che, per cagion d'esempio, l'*io* il quale oggi vede il sole che nasce, è quello stesso *io*, che jeri il vide tramontare: ciò suppone, che l'*io*, il quale oggi parte dall'illazione di jeri, come da una premessa, produsse jeri ragionando l'illazione, che oggi riguarda come premessa. Tutto ciò sarebbe falso se l'*io* attuale cominciasse la sua esistenza da questo momento presente. Lo scetticismo in fatti ha cercato di riguardare come incerta ed anche come falsa quest' identità personale.

La quistione su la legittimità del motivo della memoria, si riduce a cercare se il senso intimo, attestandoci l'esistenza di un atto di memoria in noi, un tal atto vi sia realmente; poichè togliendo l'oggetto della memoria, cioè l'oggetto passato, la modificazione dello spirito, che il senso intimo percepisce, non è più memoria; perchè non è la riproduzione di sentimenti passati. La quistione dunque della legittimità della memoria è legata con quella della veracità del senso intimo.

Nel § 142 del primo volume abbiamo riferito l'obbiezione di *Bayle* relativa alla nostra identità personale: qui è il luogo di sottoporla ad un severo esame. Essa è fondata su di questa massima de' metafisici, *che l'essere creato ha bisogno di esser conservato, e che*

la conservazione è una continuata creazione; che per ciò il nostro spirito, essendo attualmente creato con tutte le sue modificazioni attuali, può aver queste, sebbene egli non abbia avuto esistenza antecedentemente; quindi può avere il sentimento della sua identità personale, sebbene abbia cominciato ad esistere nel momento attuale: questo sentimento può dunque essere illusorio, e con ciò illusorio tutto il sistema della conoscenza, che su di esso è poggiato.

§ 12. Riportiamo qui l'obbiezione che avevamo trascritta nel citato § 142 del primo volume:

« Voi avete 45 anni, voi non ne dubitate punto, e se vi ha qualche cosa, di cui siete sicuro, si è, che voi siete la stessa persona a cui si diede l'Abazia di... due anni sono. Io vi mostrerò, che voi non avete alcuna buona ragione per esserne certo. L'anima vostra è stata creata; bisogna dunque, che a ciascun momento Dio le rinnovi l'esistenza; perchè la conservazione delle creature è una creazione continuata. Chi vi ha detto, che questa mattina Dio non ha mica lasciato ricadere nel nulla l'anima che egli aveva continuato di creare fino allora, sin dal primo momento della vostra vita? Chi vi ha detto che egli non ha creato un' altr'anima modificata come era la vostra? Quest'anima nuova è quella che voi avete presentemente. Fatemi vedere il contrario (1)? »

È facile di vedere che questo ragionamento tende a gettarci nel più tenebroso e desolante pirronismo. Esso spoglia l'essere intelligente di qualunque attività; e per ciò del libero arbitrio. Esso toglie radicalmente qualunque moralità delle azioni. Esso fa Dio autore

(1) Bayle, Art. Pirron. rem. B.

del peccato. Non son mica questi de' vani timori: *Bayle* stesso ha legittimamente dedotto siffatte illazioni: ascoltiamolo nel capitolo 141 della seconda Parte della Risposta alle Questioni di un provinciale.

L'ultima obbiezione del signor Bayle (è egli stesso che parla di sè stesso)» che il signor Jaquelot ha combattuta, riguardo alla libertà, consiste in queste parole: Per le idee che noi abbiamo di un essere creato, non possiamo punto comprendere che egli sia un principio di azione che possa muover sè stesso, e che ricevendo in tutti i momenti della sua durata la sua esistenza e quella delle sue facoltà, che ricevendola, dico io, tutta intera da un' altra causa, egli crea in sè stesso delle modificazioni per una virtù che gli sia propria.

« Queste modificazioni debbono essere o indistinte dalla sostanza dell'anima, come vogliono i nuovi filosofi, o distinte dalla sostanza dell'anima, come l'assicurano i peripatetici. Se esse sono indistinte non possono esser prodotte, se non che per la causa che può produrre la sostanza stessa dell'anima: or è manifesto, che l'uomo non è mica questa causa, e che egli non può esserlo. Se esse ne son distinte, sono esseri creati, esseri tirati dal nulla, poichè non son punto composti dell'anima, nè di alcun' altra natura preesistente; esse non possono dunque esser prodotte, se non che da una causa che può creare. Or tutte le Sette di filosofia convengono, che l'uomo non è affatto una tal causa, e che egli non può esserlo (Dict. hist. et crit. rem. F. dell'articolo Pauliciani).

« Il signor Jaquelot confessa, *che questa difficoltà vale la pena di esaminarla*. Se egli si è ricordato di un piccolo libro, che fu impresso in Olanda l'anno 1690, avrà eziandio meglio inteso il peso di quest'obbiezione,

perchè l'Autore, volendo apprendere dal signor Jurieu a risolverla, glie la propose di questa maniera: *Io suppongo che secondo il sistema del signor Jurieu, la conservazione non è altra cosa, se non che una continuazione di creazione, perchè i momenti del tempo, non avendo alcun legame necessario l'un coll'altro dall'essere io in questo momento, non segue, che io sussista nel momento che seguirà, se la stessa causa, che mi dà l'essere per questo momento, non me lo dà eziandio per l'istante seguente. Posto ciò, secondo i principj della filosofia e della teologia del signor Jurieu, mi sembra, esser necessario di concludere che Dio fa tutto; che in tutte le creature non vi sono affatto cause, nè prime nè seconde, nè occasionali. È facile di provarlo: perchè, in questo momento, in cui io parlo, io son tale quale sono, con tutte le mie circostanze, con tal pensiere, con tale azione, seduto o in piedi; che se Dio mi crea in questo momento tale qual sono, come si dee necessariamente dirlo in questo sistema, egli mi crea con tal pensiere, con tale azione, con tal moto, e con tal determinazione. Non si può dire, che Dio prima mi crea, e che essendo io creato, egli produce con me i miei moti e le mie determinazioni. Ciò non è sostenibile per due ragioni. La prima è, che quando Dio mi crea o mi conserva a questo istante, egli non mi conserva mica come un essere senza forma; come una spezie, o come uno degli universali della logica. Io sono un individuo; egli mi crea e mi conserva come tale, essendo tutto ciò che io sono in questo istante, con tutte le mie dipendenze. La seconda ragione, è che Dio creandomi in quest'istante, se si dice, che in seguito egli produce con me le mie azioni, bisognerà necessariamente concepire un al-*

tro istante per operare. Perchè bisogna essere prima di operare. Ora ciò sarebbe due istanti, ove noi non ne supponiamo che uno. È dunque certo in questa ipotesi, che Dio fa tutto, che le creature non hanno nè maggior legame, nè maggior relazione colle loro azioni, di quel che esse ebbero colla loro produzione al primo momento della prima creazione (Avviso sul Quadro del socianianesimo, Trattato primo, pag. 36 e 37).

« Questo stesso autore mostra in seguito le conseguenze di ciò, e finisce con queste parole: *Non si può concepire l'obbligazione che si avrà al signor Jurieu, se egli insegna, a coloro che seguono questo sistema, di cavarsi fuora da queste spaventevoli assurdità.* Egli non ottenne alcuna istruzione, ed io m' immagino, che egli credette, che non si osservò dal signor Jurieu il silenzio su di questo punto, se non perchè egli si trovava incapace di ben rispondere. Voi sapete, che si dimostra nelle scuole, che la creatura non potrebbe essere nè la causa totale nè la causa parziale della sua conservazione, perchè se essa lo fosse, esisterebbe prima di esistere; ciò che è contraddittorio. Voi sapete, che si ragiona di questa maniera: Ciò che si conserva opera; ora ciò che opera esiste, e nulla può operare prima di avere la sua esistenza completa: se dunque una creatura si conservasse, essa opererebbe prima di essere. Questo ragionamento non è fondato su la probabilità, ma su i primi principj della metafisica, *non entis nulla sunt accidentia, operari sequitur esse*, chiari come il giorno. Andiamo più avanti: Se le creature concorressero con Dio (s' intende qui un concorso attivo e non già un concorso d'istrumento passivo) per conservarsi, esse opererebbero avanti di essere: ciò si è dimostrato. Or se esse

concorressero con Dio per la produzione di qualche altra cosa, opererebbero ancora avanti di essere; è dunque così impossibile, che concorrano con Dio per la produzione di qualche altra cosa (come il moto locale, un' affermazione, un volere, entità realmente distinte dalla loro sostanza come si pretende), che per la loro propria conservazione. E poichè la loro conservazione è una creazione continuata, e che tutti gli uomini del mondo debbono approvare, che esse non possono concorrere con Dio al primo momento della loro esistenza, nè per prodursi, nè per darsi alcuna modificazione, perchè ciò sarebbe operare avanti di essere, segue evidentemente, che esse non possono concorrere con Dio in niuno de' momenti seguenti, nè per prodursi esse stesse, nè per produrre qualche altra cosa. Se esse vi potessero concorrere al secondo momento della loro durata nulla non impedirebbe, che non vi potessero concorrere al primo momento.

« Notate, che Tommaso di Aquino, e molti altri scolastici insegnano, che se gli angioli avessero peccato al primo momento della loro creazione, Dio sarebbe l'autore del peccato. È questo un segno che eglino riconoscono, che al primo istante la creatura non può punto operare (1). ».

§ 13. *Leibnizio*, il quale scrisse la sua Teodicea, per confutare tutte le obbiezioni di *Bayle*, contro la bontà di Dio, e per ciò eziandio contra la libertà dell'uomo, esamina su le prime ragioni, su di cui *Bayle* appoggia la proposizione: *La conservazione è una continuata creazione*: in secondo luogo, dopo di avere rigettato

(1) Bayle, Risposta alle Questioni di un provinciale, II P., cap. CXLI.

come insufficienti queste ragioni, egli cerca di stabilire con altre ragioni la proposizione stessa, *che la conservazione è una continuata creazione*: finalmente egli pretende, che le illazioni dedotte dal suo avversario da questa stessa proposizione, non sono legittimamente dedotte.

Io riferirò i ragionamenti di *Leibnizio*: indi esaminerò tutto interamente. L'esame della quistione che ci occupa gioverà per conoscere la natura e la tendenza del razionalismo, e per farci conoscere l'importanza di trattar la filosofia col metodo sperimentale.

Leibnizio scrive: « Per ben esaminare, se la conservazione sia una continuata creazione, bisogna considerar le ragioni, su le quali questo domma è appoggiato. I Cartesiani, ad esempio del loro maestro, si servono, per provarlo, di un principio, che non è mica molto concludente. Eglino dicono, *che i momenti di tempo, non avendo alcun legame necessario l'uno coll'altro, non segue, che dall'essere io in questo momento sussisterò nel momento che seguirà, se la stessa causa che mi dà l'essere per questo momento non me lo dia eziandio per l'istante seguente.*

« L'Autore dell'avviso sul quadro del socinianesimo si è servito di questo raziocinio, ed il signor Bayle (autore forse di quest'avviso) lo rapporta nel Cap. 141 della Risposta alle Questioni di un provinciale. Si può rispondere, che in verità non segue punto *necessariamente* da ciò che io sono che io sarò; ma che ciò segue per tanto *naturalmente*, cioè da sè, *per sè*, se alcuna cosa non l'impedisce: è questa la differenza che si può fare fra l'essenziale ed il naturale: ciò è nello stesso modo, in cui naturalmente lo stesso moto dura, se qualche nuova causa non l'impedisce, o lo cambia, perchè la ragione che lo fa cessare in quest'istante,

se essa non è nuova, l'avrebbe già fatto cessare più prima. Il signor Erhard Weigel, matematico e filosofo celebre a Jena, conosciuto per la sua *Analysis Euclidea*, per la sua Filosofia matematica, e per alcune invenzioni meccaniche molto leggiadre, comunicava ai suoi amici una certa dimostrazione dell'esistenza di Dio, che in effetto si risolveva a questa creazione continuata. E come egli aveva il costume di fare de' paralleli fra contare e ragionare, diceva, che il fondamento della sua dimostrazione era questo principio della tavola pitagorica, *una volta uno è uno*. Queste unità ripetute erano i momenti dell'esistenza delle cose, di cui ciascuno dipendeva da Dio, che risuscita, per dir così, tutte le cose fuori di lui, a ciascun momento.

« E come esse cadono nel nulla a ciascun momento, è incessantemente necessario che alcuno le resusciti, e questi non potrebbe essere altro, se non che il solo Dio. Ma si avrebbe bisogno di una prova più esatta, per chiamare ciò una dimostrazione. Egli bisognerebbe provare, che la creatura esce fuori incessantemente dal niente, e tosto vi ricade; e particolarmente bisogna far vedere, che il privilegio di durare più di un momento per la sua natura, è attaccato al solo Essere necessario.

« Le difficoltà su la composizione del *continuum* entrano eziandio in questa materia. Perchè questo dogma sembra risolvere il tempo in momenti: invece che altri riguardano i momenti, ed i punti come semplici modificazioni del continuo, cioè come estremità delle parti che vi si può assegnare, e non già come parti constitutive. Non è questo il luogo di entrare in questo labirinto (1). »

(1) Leibnitz, Theodicaea, III P., n. 383 e 384.

Dopo di avere *Leibnizio* rigettate come insufficienti le prove degli altri, pel dommà della continuata creazione, passa a produrre le sue, scrivendo: « Ciò che può dirsi di certo sul presente soggetto è, che la creatura dipende continuamente dall'operazione divina, e che essa non ne dipende meno dopo che ha cominciato che nel cominciamento. Questa dipendenza importa, che essa non continuerebbe ad esistere se Dio non continuasse ad agire; finalmente, che quest'azione di Dio è libera. Perchè se fosse un' emanazione necessaria, come quella delle proprietà del circolo, che derivano dalla sua essenza, bisognerebbe dire, che Dio ha prodotto sin da principio la creatura necessariamente; o pure bisognerebbe far vedere, come, creandola una volta, egli si è imposto la necessità di conservarla. Ora nulla impedisce, che quest'azione conservatrice non sia chiamata produzione, ed ancora, se si vuole, creazione. Perchè la dipendenza essendo tanto grande nel seguito, che nel cominciamento, la denominazione estrinseca di esser nuova o non nuova, non ne cambia punto la natura (1). »

Passa finalmente il filosofo Alemanno a rispondere ai ragionamenti di *Bayle*: « Ecco, egli dice, come bisognerà rispondere a questi ragionamenti. Supponiamo, che la creatura sia prodotta di nuovo a ciascun istante; accordiamo ancora, che l'istante esclude ogni priorità di tempo, essendo indivisibile; ma facciamo osservare che esso non esclude mica la priorità di natura, o ciò che si appella anteriorità *in signo rationis*, e che questa è sufficiente. La produzione o azione per la quale Dio produce, è anteriore di natura all'esistenza della creatura che è prodotta; la creatura, presa

(1) Ibid., N. 385.

in sè stessa colla sua natura e colle sue proprietà necessarie, è anteriore alle sue affezioni accidentali ed alle sue azioni; ed intanto tutte queste cose si trovano nello stesso momento. Dio produce la creatura, conformemente all'esigenza degl'istanti precedenti secondo le leggi della sua sapienza; e la creatura opera conformemente a questa natura, che egli le rende creandola incessantemente. Le limitazioni ed imperfezioni vi nascono per la natura del soggetto, che limita la produzione di Dio: ciò è la sequela dell'imperfezione originale delle creature; ma il vizio ed il delitto vi nascono dall'operazione interna libera della creatura, per quanto ve ne può essere nell'istante, e che diviene notabile per la ripetizione. Quest'anteriorità di natura è ordinaria in filosofia: per essa si dice, che i decreti di Dio hanno un ordine fra di essi. Ed allora che si attribuisce a Dio (come è di ragione) l'intelligenza de' ragionamenti e delle conseguenze delle creature, di tal maniera, che tutte le loro dimostrazioni, e tutti i loro sillogismi gli sieno noti, e si trovino eminentemente in lui, si vede che vi ha nelle proposizioni o nelle verità che egli conosce, un ordine di natura, senza alcun ordine o intervallo di tempo che lo facesse avanzare in conoscenza, e passare dalle premesse alla conclusione.

« Io non trovo alcuna cosa ne' ragionamenti riferiti, a cui questa considerazione non soddisfaccia. Allorachè Dio produce la cosa, egli la produce come un individuo, e non già come un universale di logica; io l'approvo, ma egli produce la sua essenza prima dei suoi accidenti, la sua natura avanti delle sue operazioni, secondo la priorità della loro natura, ed *in signo anteriore rationis*. Si vede per ciò come la creatura può esser la vera causa del peccato, senza che la conservazione di Dio l'impedisca, il quale si regola

su lo stato precedente della stessa creatura, per seguire le leggi della sua sapienza, non ostante il peccato, che sarà subito prodotto dalla creatura. Ma egli è vero, che Dio non avrebbe affatto creato l'anima al cominciamento in uno stato, in cui essa avrebbe sin dal primo momento peccato, come gli scolastici l'hanno molto bene osservato: perchè nulla vi ha nelle leggi della sua sapienza che ve l'avesse potuto indurre.

« Questa legge della sapienza fa eziandio che Dio riproduca la stessa sostanza, la stessa anima, e ciò è appunto quello che poteva rispondere l'Abate, che il signor Bayle introduce, nel suo Dizionario, articolo Pirrone, lettera B; questa sapienza fa il legame delle cose. Io accordo dunque, che la creatura non concorre punto con Dio, per conservarsi (della maniera con cui si è spiegata la conservazione). Ma io non vedo alcuna cosa che l'impedisca di concorrere con Dio per la produzione di qualche altra cosa, e particolarmente della sua operazione interna, come sarebbe un pensiere, un volere, cose realmente distinte dalla sostanza (1). »

§ 14. Io ho mostrato ne' volumi antecedenti di questo Saggio, che non vi ha una priorità di tempo che sia distinta dalla priorità di natura. Vediamo ora qual priorità di natura può ammettersi fra la sostanza e le modificazioni. La sostanza non può aver esistenza senza modificazioni, poichè un essere indeterminato non può esistere; essa, in ordine di natura, non ha dunque alcuna anteriorità rispetto alle modificazioni. Le modificazioni non possono esistere senza la sostanza: esse non hanno dunque alcuna anteriorità di natura ri-

(1) Leibnitz, Ibid., num. 388 a 391.

spetto alla sostanza. Le modificazioni sono una condizione indispensabile per l'esistenza della sostanza, come la sostanza è una condizione indispensabile per l'esistenza delle modificazioni.

Il ragionamento di *Leibnizio* è appoggiato su questo principio assurdo, *che bisogna esistere semplicemente prima di esistere di tale o tal maniera.* L'esistenza di una cosa indeterminata è una contraddizione: la sostanza priva di modificazioni è un'idea astratta, e quest'astrazione si effettua allorchè si pretende, che la sostanza esiste anteriormente alle modificazioni che la determinano. La causa ha un'anteriorità di natura riguardo all'effetto, poichè essa può esistere senza l'effetto; ma la sostanza non ha un'anteriorità di natura riguardo alle modificazioni, poichè essa non può esistere senza le modificazioni. Egli bisogna distinguere l'*effetto* dalla *modificazione*, altrimenti si cade nelle assurdità dello spinosismo.

Da questa verità segue: 1.° Che un essere, in cui vi ha qualche determinazione accidentale è un essere condizionale; 2.° Che Dio creando la creatura, dee creare insieme la sostanza e le modificazioni, e che in ordine di natura non può creare prima la sostanza e poi gli accidenti come falsamente pretende *Leibnizio.*

Inoltre la causa è, in ordine di natura, anteriore all'effetto: ora non potendo esservi, nel cominciamento dell'esistenza, alcuna anteriorità di natura fra la sostanza e gli accidenti, segue, essere intrinsecamente impossibile, che la creatura, nell'incominciamento della sua esistenza, possa fare alcun'operazione, e *Leibnizio* s'inganna dicendo, che Dio non avrebbe creato l'anima al cominciamento di uno stato, in cui essa avrebbe sin dal primo momento peccato, perchè nulla vi ha nelle leggi della sua sapienza, che ve l'avesse potuto

indurre, ammettendo con ciò la possibilità intrinseca, che la creatura, nel cominciamento, avesse potuto liberamente operare.

Ora se non vi ha alcuna anteriorità di natura nel cominciamento dell'esistenza, cioè nell'atto della creazione, fra la sostanza e gli accidenti; nella supposizione che la durata della creatura non sia, se non che una continuata creazione, non è possibile alcuna anteriorità, in quelunque momento dell'esistenza della creatura, della sostanza relativamente alle modificazioni, e la sostanza non potrebbe giammai operare. La soluzione leibniziana delle obbiezioni di *Bayle*, nella supposizione, *che la conservazione sia una continuata creazione*, è dunque insufficiente.

Al fin qui detto aggiungo, che nella stessa supposizione l'identità dell'anima in due stati successivi è un assurdo. Chiamiamo per chiarezza questi due stati A e B: se l'anima mia è creata nello stato B, essa incomincia ad esistere nello stato B; e se incomincia ad esistere nello stato B, è assurdo il supporre che incominci ad esistere nello stato A, o sia che abbia avuto esistenza nello stato A. Si dirà forse, che l'anima mia, la quale è stata creata nello stato A, è quella stessa che è creata nello stato B, e che è creata non come cominciando ad esistere nello stato B, ma come continuando ad esistere in questo stato B, Ma tutto ciò non è se non che un lavoro ideale de' metafisici. Eglino suppongono l'anima nello stato di possibilità: da questo stato l'azione creatrice, secondo loro, la cava fuora all'esistenza in un istante di tempo: nel secondo istante si ripete la stessa azione creatrice e l'anima medesima possibile dallo stato di possibilità è tratta fuori all'esistenza, il che val quanto dire, che è conservata. Ma tutte queste supposizioni sono ideali e vôte di realtà:

la mia Critica dell' Ontologia eseguita nel volume antecedente le ha già distrutte.

Questa durata composta d' istanti è una chimera, e gli esseri nello stato di possibilità, su de' quali l'azione creatrice opera come su di un soggetto, sono un'altra chimera.

So bene che i metafisici hanno concepito in Dio diverse cose anteriori l' una all' altra, di anteriorità di natura, *in signo rationis;* ma ciò è stato fatto coll'intenzione di spiegare l'inesplicabile natura Divina. Che cosa mai può ottenersi da queste astrazioni effettuate? la sola illusione di credere di aver compreso l'incomprensibile.

Io confesso, che, ammettendo la proposizione: *La conservazione è una continuata creazione,* le illazioni che *Bayle* ne ha dedotte mi sembrano legittimamente dedotte, e che per ciò la proposizione enunciata è una feconda sorgente di errori troppo funesti.

§ 15. Se la filosofia dee partire dai fatti primitivi, che essa dee limitarsi a riconoscere, non già a dimostrare, essa dee rigettare tutto ciò che è in contraddizione con questi fatti: essa dee credere, che tutte quelle speciose dottrine adorne di tutta la sottigliezza possibile, e contraddittorie a' fatti primitivi, debbono esser false.

La mia coscienza mi attesta la mia identità personale, la mia attività, il mio libero arbitrio; la proposizione: *La conservazione è una continuata creazione,* contraddice queste decisioni della mia coscienza: io dunque, senza esitare un momento, concludo, che questa proposizione è falsa.

Gli avversarj son obbligati di ammettere le decisioni della coscienza, perchè eglino ammettono l' autorità dell' evidenza e del raziocinio, e queste, come ho mo-

strato nel Capo antecedente, sono appoggiate su l'autorità della coscienza.

Se dunque i principj comuni, su de' quali conveniamo sono contraddittorj alla massima enunciata, si dee concludere, che una tal massima è falsa.

Ma non ci affrettiamo ancora a stabilire questa conclusione. L'autorità della coscienza mena a porre l'identità del *me*, l'attività dello spirito ed il libero arbitrio. La stessa autorità della coscienza mi obbliga di riconoscere la forza dell'evidenza e del raziocinio; e l'evidenza ed il raziocinio ci mostrano che la conservazione è una continuata creazione. Questa massima si conosce essere in contraddizione coi fatti di sopra stabiliti, cioè coll'identità personale, coll'attività, e col libero arbitrio dell'anima. Abbiamo dunque in risultamento la contraddizione dell'esperienza colla ragione: a qual altro partito possiamo dunque appigliarci, se non che a quello di riconoscere l'insufficienza dei nostri mezzi di conoscere e di fermarci nello stato di una generale incertezza? È questa, di fatto, la conclusione, a cui *Bayle* cerca di condurre i suoi incauti lettori.

Ma prima di giungere a questa conclusione, io prego gli avversarj di esaminar bene, se la pretesa massima sia provata, o pure sia un risultamento del dommatismo de' metafisici.

È stato osservato, che il dommatismo suol condurre al pirronismo.

Un edifizio non può aver esistenza senza l'operazione dell'artista; ma non è mica necessaria una nuova costruzione perchè l'edifizio continui ad esistere. La costruzione di questo edifizio è certamente un effetto, e l'operazione dell'artista ne è la causa: è dunque falso, *che ciò che ha bisogno di una causa per esistere, ha*

bisogno della stessa azione per continuare ad esistere: nè si dica, che ciò non è applicabile alla continuazione dell'esistenza delle creature, poichè il principio è generale. L'esistenza dell'edifizio, in quanto edifizio, è un effetto, come è un effetto l'esistenza delle creature: tutte e due queste esistenze vanno dunque comprese sotto la stessa categoria di *effetto.* Similmente l'operazione dell'artista, per l'esistenza dell'edifizio, è una causa, come è una causa per l'esistenza delle creature l'atto creatore: tutte e due queste operazioni vanno per ciò comprese in tutto rigore sotto la stessa categoria di *causa.* Se fosse vero, che la continuazione dell'esistenza delle creature richiede un nuovo atto creatore, dovrebbe esser vero il principio generale: Ciò che per esistere ha bisogno dell'azione di una causa, ha bisogno della stessa azione ripetuta per continuare ad esistere; e se questo principio generale fosse vero, l'edifizio dopo di esser costruito, avrebbe bisogno di una nuova costruzione per continuare ad esser edifizio, il che è falso. Un corpo, che si trova in quiete, persevererà nello stato di quiete, finchè una causa non lo muova; ma dopo comunicato il moto, il corpo continuerà a muoversi, senza aver bisogno della ripetizione dell'azione della causa che ha fatto in esso cominciare il moto. Questi fatti, che l'esperienza costantemente ci mostra, non son forse sufficienti a farci giudicare, che l'effetto ha bisogno di una causa per esistere; ma che non ha bisogno della ripetizione della stessa azione produttrice per continuare nell'esistenza? Perchè abbandonare qui la luce chiara e non equivoca de' fatti per perdersi nell' oscurità delle astrazioni di una pretesa metafisica?

Abbiamo veduto, che *Leibnizio* ha provato, che le ragioni di *Bayle*, per la continuata creazione delle

creature, sono insufficienti e di niun valore. I metafisici sono stati finora nell'impotenza di produrne alcuna, che, esaminata senza prevenzione, si trovasse valevole. È certo, che *ciò che comincia ad essere, ha bisogno di una causa che lo produca.* Abbiamo posto fuor di dubbio questa verità contro di *Hume* e di *Kant*. Ma è egli certo, che *ciò che è stato prodotto cade per sè stesso nel nulla?* Io sfido tutti i metafisici a provare questa seconda proposizione: eglino debbono confessare, che la seconda proposizione è differente dalla prima, e che non può per ciò essere un' illazione della prima.

Vi sono anzi dei metafisici, i quali riguardano come falsa la seconda proposizione: L'abate *Genovesi* insegna questa proposizione: « Per forza della natura, niuna delle prime sostanze può andare nel nulla. Egli la prova così: Poichè o va nel nulla per una forza propria, o per una forza di un' altra sostanza creata. Non può andarvi per forza propria, poichè se va nel nulla per forza propria, vi va agendo; essendo poi le prime sostanze essenzialmente attive, agendo esistono; quanto più dunque agiscono tanto più continuano ad esistere. Nè può andare nel nulla per forza di un'altra sostanza, perchè le sostanze prime siccome sono naturalmente attive, così sono essenzialmente antitipe. Inoltre esistendo siffatte sostanze per la volontà dell'*Ente eterno*... ed essendo questa infinita, le nature delle cose non possono con alcuna forza vincere la forza infinita dell' esistenza (1). »

§ 16. *Leibnizio*, il quale aveva ben conosciuto l'insufficienza delle ragioni addotte da *Bayle* per la con-

(1). Genovesi, Met. lat., I P., Prop. 59.

tinuata creazione, cedendo intanto alla forza del pregiudizio, adotta la massima della continuata creazione, appoggiandola su la dipendenza, in cui le creature debbono incessantemente essere da Dio.

La dipendenza dal creatore è essenziale alle creature. Le creature son sempre creature. Ciò è incontrastabile. Le creature son dunque create a ciascun istante della loro durata, per una nuova azione che le produce: io nego la conseguenza. Le cause seconde son sempre cause seconde, ed agiscono per virtù della prima. Ciò è vero: le cause seconde non hanno dunque il potere di produrre e di cominciare alcuna azione che sia loro propria: io nego la conseguenza.

Le creature hanno ricevuto il loro essere determinato dal sommo Iddio; e perciò le creature intelligenti hanno ricevuto dal loro creatore il potere di operare, e di determinarsi. Questo essere determinato delle creature, e questo loro potere di operare precede necessariamente qualunque loro operazione attuale; e questa non può aver luogo senza di quello; le creature operando continuano ad esistere, perchè questa loro operazione è una cosa *seconda*, che suppone come condizione necessaria una cosa *prima*, cioè la loro esistenza determinata, e perciò le loro potenze naturali; le creature, in conseguenza, dipendono essenzialmente da Dio nelle loro operazioni, e nella continuazione della loro esistenza. Io ammetto dunque la Proposizione XXIII, del nostro Genovesi (Metaf. lat., I. Par., cap. 2,) cioè, *che la ragion sufficiente della conservazione è la stessa di quella dell'esistenza;* vale a dire, che tal ragione è l'atto creatore, e se alcun mi domande, se Dio dopo d'aver creato gli esseri contingenti, questi escono dalla loro dipendenza; io domanderò a costui, se in Dio vi sia un *prima*, ed un

dopo, e se dopo l'atto creatore vi sia in Dio qualche cosa.

La continuazione dell'esistenza delle creature dipende dall'atto creatore; ma questa continua dipendenza non importa mica una continua creazione. Anzi una continuata creazione ripugna alla continuazione di esistenza. La creazione suppone, che ciò che è creato non sia esistente, poichè sarebbe una contraddizione che sia prodotto ciò che è già esistente: per poter concepire la continuazione parmi dunque, che non vi sia, se non che un solo mezzo, che è quello di supporre, che la continuata esistenza di un essere non sia che apparente, e che l'essere del secondo istante sia diverso da quello del primo; di fatto bisogna concepire due effetti corrispondenti a due produzioni. Perchè abbia luogo la continuazione di esistenza, o sia la durata nelle creature, fa d'uopo che vi sia in queste *un prima*, ed *un dopo*, cioè, che vi sia la *causalità*. Quindi è necessario che le crature o modifichino sè stesse, o sieno modificate da una causa esterna, il che non può avvenire nell'atto della creazione, in cui ricevono tutto ciò che esse sono.

La volontà di Dio abbraccia tutto l'universo; quindi nulla accade che non sia o positivamente, o permissivamente voluto da Dio, di maniera che la dipendenza delle creature richiede che si possa dire colle sacre carte: *Deus noster ommia quaecumque voluit fecit in coelo et in terra.*

Inoltre la dipendenza delle creature dal creatore richiede che Dio possa operare nelle creature, e modificarle, secondo la sua sapienza; e che, in conseguenza, si possa eziandio dire colle sacre carte: *Cor Regis in manu Domini ubi voluerit inclinabit illud.*

Rigettando dunque la massima, *la conservazione è*

una continuata creazione, intesa nel senso che abbiamo spiegato, non s'indebolisce nella menoma parte la dipendenza essenziale delle creature dal creatore, nè il domma importante della Provvidenza. Il principio della continuata creazione, come abbiam veduto, somministra per legittime illazioni, che l'uomo non è nè attivo, nè libero, e che Dio è l'Autore del peccato.

« Non si osserva, che lo zelo, con cui si spogliano le creature di ogni forza, attacca la potenza stessa del creatore, il quale, in questa ipotesi, non saprebbe fare alcuna cosa attiva, e veramente reale, e la cui infinita potenza non si estenderebbe, se non che a produrre delle apparenze di cause, ed a circondarci d'illusioni, che ci dispongono a credere che egli ha fatto ciò che non può farsi.

« Si è fatta una abitudine di giudicare del merito e della felicità degli uomini, pel paragone che si fa degli uni cogli altri: si segue questa stessa abitudine, quando si tratta di farci una idea della grandezza di Dio: voi direste, che egli non la ricava, se non che dal nostro abbassamento, e che questa grandezza, sebbene sia infinita, perderebbe del suo splendore, e della sua superiorità, se noi fossimo qualche cosa più del nulla. Ciò è precisamente il contrario. Niente è più naturale, e più ragionevole del giudicare dell'eccellenza di una causa dalla grandezza de' suoi effetti; è dunque più l'aver dato l'essere ad intelligenze che conoscono sè stesse, che a de' corpi che non conoscono punto sè stessi: la potenza, e la sapienza di Dio si fanno meglio osservare nelle piante, che nelle pietre, e si ammirano più negli animali, che nelle piante. Per le stesse ragioni è, senza contraddizione, una cosa maggiore il poter creare degli esseri reali, che

delle semplici apparenze, e degli esseri veramente attivi, che esseri senza forza, e senza attività. Tali esseri sono ben più degni di Colui, la cui potenza è senza limiti.

« Si sono spogliate le creature di ogni attività per due motivi molto differenti: gli uni lo han fatto colla migliore intenzione del mondo, gli altri colla più malvagia. Gli uni sono stati contenti di trovare nel nulla delle creature, e nella loro estrema ed assoluta debolezza, un motivo de' più efficaci per obbligare gli uomini a non temere, ed a non amare altra cosa se non che Dio, sola causa immediata di tutto ciò che può produrci del piacere o del dolore. Gli altri sono stati contenti di trovarvi una ragione per liberarsi di ogni obbligazione, di ogni rimprovero, di ogni legge, considerandosi come esseri senza attività, unicamente passivi, e trascinati da una serie infinita di moti, tutti necessarj, ai quali eglino non hanno altra parte, se non che quella di riceverli e di sentirli. Più i primi hanno della pietà, più eglino debbono temere di confermare gli altri in alcuni principj, le cui conseguenze naturali vanno direttamente al rovesciamento di ogni virtù, e di ogni religione, e questo stesso dee rendere questi principj estremamente sospetti, ed eziandio, se queste conseguenze sono ben tirate, nulla di più si dee richiedere, per concludere, che questi principj son falsi.

« Se noi non abbiamo alcuna *attività reale*, se non siamo attivi, se non che in apparenza, noi non abbiamo mica alcuna *libertà reale*; siamo liberi in apparenza, ma in effetto necessitati, e questo sentimento intimo della nostra libertà, che non è meno vivo, nè meno chiaro, quando vogliamo attendervi, di quello della nostra esistenza, e di quello del nostro

pensiere, non è se non che un sentimento illusorio. Se sentiamo, che siam liberi senza esserlo, perchè non sentiremmo, che pensiamo senza pensare? La più perfetta certezza si riduce ad una certezza di sentimento: rovesciatela, provate che essa è ingannatrice, per un solo esempio, non ve ne avrà più. Ecco il genere umano ridotto al più alterato pirronismo. Tutta la morale, tutte le idee di *virtù* e di *vizio*, tutto questo sistema ben legato, e fondato su principj sì semplici, e sì chiari, non sarà se non che un ammasso di chimere; perchè se non vi ha libertà, non vi ha alcun dovere, non vi ha alcuna legge, non vi ha alcuna morale, o se ve ne ha, essa non è se non che una morale chimerica (1). »

§ 17. Se lo spirito umano è attivo, egli produce in sè stesso alcune modificazioni, come alcuni pensieri, alcuni voleri. La dottrina dell'attività delle creature suppone dunque, che le modificazioni sieno distinte dalla sostanza che modificano; *Bayle* perciò combatte questa distinzione. « Una delle assurdità (egli dice) che emanano dalla pretesa distinzione, che si vuole ammettere fra le sostanze, ed i loro accidenti, è, che se le creature producessero degli accidenti, esse avrebbero una potenza creatrice, ed annichilatrice; di maniera che un piccolo bambino non potrebbe piangere, o mangiare della pappa senza creare un numero innumerabile di esseri reali, e senza ridurne al nulla una infinità (2). »

Questo argomento è un infelicissimo sofisma. Le modificazioni non sono esseri, ma modi di essere. Pre-

---

(1) Crousaz, Examen du Pyrrhonisme, Part. 3, sect. IX, n. 17 e 18.

(2) Reponse, etc., cit., cap. 141.

ducendo delle modificazioni, non si creano dunque degli esseri, ma si modifica un essere esistente. Allora che cessano le modificazioni, non si annienta alcun essere; ma l'essere si cambia.

Se la filosofia dee partire da alcuni fatti primitivi, ed inesplicabili, il che vale quanto dire da alcune esistenze, che il senso intimo ci dona; se queste esistenze primitive sono per noi l'*Io*, ed i suoi modi, bisogna limitarsi a riconoscere questi elementi della nostra esistenza, che sono il soggetto ed i modi, senza pretendere di spiegare la loro unione, bisogna ricevere il mistero dell'esistenza, e dell'azione come un dato, e rispettarlo.

L'*Io* ha il potere di produrre de' modi di essere, non già alcun essere: è questa una verità, che l'esperienza mi mostra: questo potere di produrre de' modi costituisce la sua attività, la quale non si estende alla produzione degli esseri, che suol chiamarsi *creazione*. Iddio è il creatore unico degli esseri; ma lo spirito umano da Dio creato è un agente; ed essendo un agente dee produrre qualche cosa, ed i modi di essere sono il termine delle creature. I modi di essere cessano, si succedono, mentre gli esseri durano, e non si annientano: io mi limito ad osservare questi fatti, senza intraprendere di spiegarli, perchè io rispetto il mistero dell'azione e mi conosco insufficiente a poterlo penetrare.

Io non dirò, che il modo è distinto *realmente* dalla sostanza, ma per dare un nome alla distinzione fra il modo, e la sostanza, chiamerò con molti filosofi questa distinzione una distinzione *modale*. La distinzione reale differisce dalla modale in ciò, che non vi ha distinzione reale (in filosofia), che fra una sostanza ed un'altra sostanza, laddove la distinzione modale si

trova fra una sostanza ed un modo, modo che può bene esser separato dalla sostanza, ma non sussistere dopo questa separazione, mentre la sostanza esiste separata da questo modo particolare.

Bayle insiste ancora: egli si propone l'obbiezione seguente a favore della distinzione della sostanza dal modo: « Le cose sono distinte realmente allora che l'una può esistere senza che l'altra esista. Ora il modo e la cosa sono di questa spezie. Dunque... Non si può negar la maggiore, e la minore è dimostrata dalla esperienza; perchè l'anima non lascia di esistere, allora che qualche immaginazione è annientata, ed il corpo continua ad esistere allora che ha perduto il suo moto, il suo riposo, tale e tale figura. »

Il Filosofo citato risponde a questa obbiezione così: « Le cose sono distinte realmente, di cui l'una può essere senza che l'altra esista, cioè esse sono due esseri positivi distinti realmente, io lo nego. Cioè esse fanno uno stato accidentale della cosa, o che non è mica della sua essenza, io ne convengo. Ora il modo e la cosa sono di questa spezie, io accordo la minore. Vi ha dunque fra di esse una distinzione reale. Io distinguo il conseguente. Se s'intende, che esse sono due esseri distinti realmente, io lo nego. Se s'intende che esse costituiscono uno stato, che non è mica dell'essenza della cosa, e di cui la cosa può esser priva, io ne convengo (1). »

Bayle ragiona, in primo luogo, su di una falsa supposizione: egli suppone, che i suoi avversarj riguardino la sostanza ed il modo come due esseri realmente distinti. Questa supposizione è falsa: noi pretendiamo, appoggiati sul senso intimo, che la sostanza ed il modo

(1) Bayle, metaf. 2. Par., cap. 20.

sono due realtà distinte, l'una è l'esistenza *sussistente*, l'altra è l'esistenza *inerente*; non diciamo dunque, che sono due *esseri*, ma due realtà: neppure diciamo, che sono realmente distinti, ma che vi ha fra queste due realtà quella distinzione *modale*, che abbiamo spiegata di sopra, e che l'esperienza ci obbliga di riconoscere.

Bayle accorda poi ciò che noi pretendiamo: egli concede, che queste due cose, la sostanza, ed il modo *costituiscono la stato accidentale della cosa*; il modo è dunque una cosa positiva, giacchè si conviene, che esso concorre colla sostanza a costituire lo stato accidentale dell'essere; ma ciò che dice *Bayle* non è affatto esatto. In un essere vi ha qualche cosa di essenziale, e che sussiste, e qualche cosa di accidentale, che può cessare: la prima entità e la sostanza, la seconda è l'accidente; è dunque falso, che la sostanza e l'accidente concorrono a costituire lo stato accidentale dell'essere.

« Si obbietta, che se il modo non fosse un essere reale, sarebbe un puro niente, poichè non vi ha mezzo fra l'essere ed il niente. Ora il modo non è un puro niente, come si vede per l'esempio del pensiere. Esso è dunque un essere reale.

« Si risponde, che questo sillogismo è vero, perchè il modo è la cosa stessa modificata. Ma egli bisogna osservare qui, che il vocabolo *modo* si prende o in un senso concreto, o in un senso astratto. Quando si prende in un senso astratto, non è mica una entità distinta da qualunque altra. Ma allorchè esso è preso in un senso concreto, allora è un *essere reale identificato colla cosa modificata* (1). »

(1) Ibid.

Qui continuano gli stessi errori. Non vi ha mezzo fra l'esistenza ed il nulla: ma l'esistenza è o *sussistente*, o *inerente*. La prima è l'essere, la seconda il modo. Si concluderebbe dunque male: il modo non è nulla, è dunque un essere; noi non ragioniamo così, e *Bayle* c'imputa un raziocinio, che noi non facciamo.

Ciò che questo filosofo risponde all'obbiezione conferma la dottrina, che io difendo. Se il modo fosse *la cosa modificata*, esso sarebbe insieme la sostanza ed il modo, il che è assurdo: l'analisi stessa dell'espressione *cosa modificata* non dovrebbe forse bastare ad aprire gli occhi di *Bayle? cosa modificata* significa, *una cosa, in cui vi è una modificazione*. La modificazione è dunque una realtà. Ciò che egli soggiunge riguardo al senso concreto, ed al senso astratto, è una frivola cavillazione. La modificazione essendo una realtà inerente non può esistere nel senso astratto; ma se ella è una esistenza nel senso concreto, non bisogna più muovere lite su l'oggetto, che ci occupa.

« Giammai le sostanze create non avrebbero del cambiamento, se i loro modi fossero distinti da esse stesse. In effetto, se i modi son distinti dall'anima, allora che qualche modo è prodotto o distrutto nell'anima, essa non dee cambiare più di una pietra, a cui si avvicina, o si allontana un'altra pietra (1). »

Questo argomento prova tutto il contrario di ciò, che *Bayle* intende di provare. Questo filosofo conviene dell'esistenza de' cambiamenti. Ora se in una sostanza nulla vi ha di distinto da essa stessa, come si può ammettere il cambiamento? Quando si dice: *la sostanza A è cambiata;* che cosa s'intende con ciò? Che si è prodotta una sostanza diversa da A? In que-

(1) Ibid.

sto senso la sostanza A non è cambiata, ma un'altra sostanza è stata creata, laddove la prima è stata distrutta. Nell'ipotesi della continuata creazione delle sostanze, l'esistenza de' cambiamenti della natura è illusoria.

Se alla sostanza A è inerente il modo B, allora che questo cessa, e vi succede il modo C, io vedo bene, che lo stato accidentale di A è cambiato, o sia che il suo modo di esistere è cambiato: questo cambiamento si riferisce esattamente alla sostanza, poichè i modi sono della sostanza, e le appartengono. L'esempio dell'avvicinamento o dell'allontanamento di una pietra ad un'altra, è interamente sofistico, poichè questo avvicinamento ed allontanamento sono una semplice relazione ideale estrinseca alla cosa.

§ 18. Il sig. *Boursier* autore dell'opera: *l'azione di Dio su le creature*, nella veduta di rendere ragione dell'origine, e della generazione delle nostre conoscenze, e de' nostri amori stabilisce tre principj: col primo egli pretende, che tutte le nostre conoscenze, e tutti i nostri amori sono tanti esseri distinti: col secondo egli vuol che noi non acquistiamo nuove conoscenze, e che non formiamo nuovi amori, che intanto che Dio ne crea l'essere, per aggiungerlo a quello dell'anima nostra: col terzo egli si sforza di salvare l'attività dell'anima che il secondo principio sembra distruggere; egli cerca perciò, di far vedere, che Dio creando de' nuovi esseri di conoscenza, o di amore, si serve del primo essere dell'anima nostra, per farlo concorrere a questa creazione. Un tal sistema chiamasi il *sistema della premozione fisica*. L'Autore dell'istoria ed analisi di quest' opera, riassume questo sistema pel modo seguente: « La premozione fisica è l'azione di Dio, che produce, e che determina le azioni delle creature.

« Tutte le azioni corporali consistono nel moto. Il moto è una modificazione del corpo; esso non è mica un essere distinto dal corpo, ma il corpo stesso, che Dio conserva successivamente in differenti luoghi. Dio è la causa, che produce il moto. Un corpo in riposo non si porrà giammai da sè solo in moto. L'anima eziandio non ne è, se non che la causa occasionale. Dio solo ne è l'autore, perchè egli solo può conservarlo: Dio è il Dio degli spiriti, come il Dio de' corpi, e sebbene gli spiriti producono realmente le loro azioni, essi non opereranno giammai, se Dio non li fa operare. Si prova ciò colla comparazione della materia collo spirito. Le modificazioni del corpo consistono nel differente ordine delle sue parti, in modo che per dargli una nuova modificazione, nulla bisogna aggiungervi di nuovo. Un pezzo di marmo contiene in sè la realtà di tutte le figure; non si dee far altra cosa, se non che svilupparle successivamente, perchè esso non ne è suscettibile, se non che di una alla volta. Esso non può insieme essere rotondo e quadrato.

« Non è così dell'anima. Ella è semplice, e non ha mica parti. Le sue modificazioni non consistono dunque nell'ordine delle sue parti. Diciamo dunque, che queste modificazioni sono differenti *gradi di essere*: perchè l'anima cambia, e passa dal dispiacere alla gioja. Ella acquista dunque ciò che non aveva; ella perde ciò che aveva. Il dispiacere è reale, la gioja è una realtà: queste cose son dunque un essere, un grado di essere, poichè una modificazione dell'anima non è mica un niente. La materia contiene l'equivalente di tutte le figure, che le si possono dare, combinando differentemente le parti di cui è composta.

« L'anima al contrario *aumenta in gradi di essere*; e quando l'amore di Dio si aumenta nel cuore,

il cuore non aveva mica questo aumento nel suo fondo; esso gli viene da un'altra causa. Egli non aveva eziandio l'equivalente, perchè il suo amore, prima di questo aumento, avrebbe avuto lo stesso valore di quello, che ha dopo l'aumento, ciò che è insostenibile.

« Una intelligenza creata non si darà giammai ella sola una modificazione. *Non si dà ciò che non si ha.* Un'anima aveva la mattina la potenza di amare, ella ama attualmente la sera; è questa una modificazione, che ella ha di più la sera, che non aveva la mattina. Ella non l'aveva la mattina; non ha potuto dunque darsela la sera. *Non si dà più di quello, che si ha,* se un essere creato aumentasse da sè solo il suo essere, egli si darebbe più di quello che ha. *Col meno non si fa il più.* Or egli è meno di poter amare, che di poter amare e di amare attualmente: l'anima dunque col solo potere di amare non produrrà giammai un atto di amore, se Dio colla sua azione non mette in opera la potenza, che egli ha data all'anima creandola; in maniera che l'azione dell'anima è subordinata a quella di Dio, perchè egli opera per mezzo di essa ciò che opera in essa.

« Egli segue, che l'anima neppure produce le sue determinazioni; perchè la determinazione è una realtà; una nuova determinazione è un nuovo grado di essere, che l'anima non aveva affatto, prima che Dio l'avesse posto in essa. Se questa determinazione fosse un nulla, egli sarebbe inutile di determinarsi ad amare Dio, perchè ciò sarebbe far nulla, o non fare alcuna cosa. È dunque necessario di ammettere *la premozione fisica,* cioè un'azione di Dio la quale fa che l'anima si determini ad operare.

« La conservazione è l'azione di Dio, che mantiene

la creatura nell' essere che egli le ha donato nel momento, che l' ha tirata dal nulla; in modo che è così vero, che essa non ha potuto sussistere senza di lui, come è vero, che essa non ha potuto esistere senza di lui, e Dio per quest' azione, che dura tanto quanto dura la creatura, le mantiene, e le conserva a ciascun istante della durata di essa l' essere, che egli l' aveva dato; in maniera che se questa azione cessasse, la creatura cesserebbe ancora di essere, e rientrerebbe nel nulla.

« Come Dio ha prodotto l'anima tutta intiera, egli la conserva tutta intiera; e come essa ha tutto ricevuto da lui nel momento della sua creazione, ella riceve tutto da lui a ciascun istante della sua conservazione . . . Dio conservando così l' anima nostra fa in lei tutto ciò che ella ha di reale; egli fa dunque in lei le modificazioni, le determinazioni, i pensieri, gli amori di lei, poichè queste cose son tante realtà nell' anima.

« Egli non è sufficiente d'immaginarsi, che l'anima nostra è attiva, solamente perchè riceve da Dio le sue modificazioni, senza che ella stessa contribuisca a produrle.

« Il Santo Concilio di Trento colpisce di anatema chiunque parlerebbe di tal maniera. L' anima, riguardo alle sue azioni, è una causa, che produce il suo effetto, è un essere pieno di vita, di forza, e di moto. Non si può dubitare, che ciò che già è nell' anima, non serva a produrre le sue nuove operazioni, sieno operazioni dell' intendimento, sieno operazioni della volontà.

« Nell' intendimento si trovano certe conoscenze primitive e fondamentali, che sono come i principj, e le sorgenti delle altre conoscenze.

Queste prime conoscenze sono come un germe, che ha la virtù di formare tutto il tronco; ma come bisogna che il succo della terra venga ad incorporarsi in questo germe, ad aumentarlo, svilupparlo, fargli produrre un bottone, de' fiori, del frutto: similmente bisogna, che Dio aggiunga nuovi gradi di conoscenze, che si uniscono alle antiche conoscenze, per farle crescere, ed avanzare in gradi. Questo aumento non si fa punto per l'addizione di un essere ad un essere, di maniera che questi due esseri sieno come distaccati, ed indipendenti l'uno dall'altro; ma esso si fa per l'accrescimento dello stesso essere, che si estende, e che si sviluppa di più in più. Donde segue, che l'una di queste conoscenze contribuisce a formar l'altra, e che tutto questo tessuto di conoscenze non è, se non che lo stesso essere ingrandito ed aumentato; che ciò sono de' membri, e de' rami, che non fanno se non che una cosa col tronco. Lo stesso bisogna dire dell'amore (1). »

§ 19. I principj, su de' quali poggia il sistema, che abbiam esposto sono i seguenti: *Non si dà ciò che non si ha. Non si dà più di quello che si ha. Col meno non si fa il più. La conservazione della creatura è una continua creazione.*

Le modificazioni non sono un nulla: esse sono realtà sono esistenze. Le modificazioni nondimeno non sono esseri, ma modi di essere. L'esperienza ci obbliga dunque ad ammettere due specie di esistenze, cioè l'esistenze sussistenti, e l'esistenze inerenti, in altri termini, le sostanze, ed i modi, gli esseri, ed i modi dell'essere.

---

(1) Analyse de la prémotion phisique., Sez. 1, cap. 1 a 3, sez. 7, I Par., cap. XIV.

I pretesi assiomi: Non si dà ciò che non si ha. Non si dà più di quello che si ha. Col meno non si fa il più; questi pretesi assiomi, io dico, che non sono se non che uno stesso principio sotto diverse espressioni, intesi degli esseri attivi, sono assolutamente falsi. L'essenza del potere attivo è di produrre, o di far esistere qualche cosa. Il principio, che può porsi per gli esseri attivi è: *non si dà ciò che non si può produrre*. L'esperienza interna, su cui dee poggiare l'intera filosofia, m'insegna, che lo spirito umano è un agente, un essere attivo; egli ha dunque il potere di modificarsi, e di produrre qualche cosa: le modificazioni sono ciò che egli produce; così ragionando si cammina rettamente verso il vero, camminando sempre appoggiato sul bastone dell'esperienza; laddove si cade in un abisso di errori, e di contraddizioni ragionando su le false massime, che il dommatismo de' metafisici razionalisti pone arbitrariamente.

Un corpo in quiete non può darsi il moto; poichè riguardando noi il corpo come privo di qualunque attività, vediamo evidentemente, che in un corpo in quiete non si dà alcuna causa del moto. Allora che dunque il sig. *Boursier* applica allo spirito questa massima: Non si dà ciò che non si ha, e le altre a questa equivalenti, egli confonde lo spirito col corpo, l'essere attivo coll'essere meramente passivo, egli commette il sofisma di concludere da ciò che è vero *secundum quid* a ciò che è *simpliciter*, come parla la scuola.

Io ho dimostrato di sopra, che i metafisici non hanno addotto alcuna prova valevole per la pretesa continuata creazione delle creature. Il sistema della fisica premozione è dunque senza fondamento.

Bayle è partito dal principio: *la conservazione* è

una continuata creazione: egli da ciò ha dedotto 1. Che la creatura non può produrre le sue modificazioni: 2. Che, in conseguenza, essa non è libera. *Leibnizio* ammise il principio; e negò tanto la prima che la seconda illazione. *Boursier* ammette ugualmente il principio, e di più la prima illazione; e nega solamente la seconda. Egli cerca di provare, che Dio produce nell' anima tutte le modificazioni, e tutte le determinazioni di essa: nondimeno questo scrittore pretende, che l' anima è attiva, e libera.

Pretendere, che la creatura riceva interamente da Dio tutti i suoi pensieri, tutte le sue conoscenze, tutti i suoi voleri, cioè che Dio produca tutto ciò nella creatura; e che nondimeno la creatura operi e sia attiva, è un pretendere, che le passioni sieno azioni, che il paziente sia un agente. Si dice che le determinazioni dell' anima sono interamente l' effetto di Dio, ed interamente ancora l' effetto dell' anima, che concorre con Dio a produrle: si dice che queste due cause Dio e la creatura sono due cause complete, ma che la seconda è subordinata alla prima. Ma tutte queste risposte nulla dicono, e lasciano in tutto il suo valore l' argomento da me addotto. Se non si dà punto ciò che non si ha; come la creatura concorrerà con Dio a darsi interamente ciò che ella non ha? Se non si dona più di ciò che si ha, se col meno non si fa il più; come la creatura concorrerà con Dio a darsi interamente ciò che ella non ha che in parte? Il principio: *Non si dà ciò che non si ha*, e tutti gli altri che gli sono equivalenti, son riguardati dal sig. *Boursier*, come verità necessarie; e perciò può e dee dirsi. *È impossibile, che un essere si dia ciò che non ha*, niun essere ha dunque il potere di darsi ciò che egli non ha; non solamente dunque l' anima attualmente non si dà

ciò che ella non ha; ma ella non ha il potere di darselo; poichè non ha il potere di fare un contraddittorio. La libertà dell' anima è dunque radicalmente distrutta nel sistema del sig. *Boursier*.

Ciò che si allega delle cause subordinate maggiormente tende a distruggere l'attività dell' anima.

« Vi sono (dicesi) due sorti di cause. Le une sono subordinate, e non operano, se non perchè si fanno operare, come il martello non opera se non che per la mano che lo maneggia. Le altre son parallele, ed operano senza improntare la loro azione l' una dall' altra come due cavalli che tirano (1). »

Appunto, dico, io, il martello non è mica un agente, esso riceve il moto dalla mano, e la mano dalla volontà, che è in tal caso il vero agente. Se l'anima non agisce, che come si pretende che agisce il marmartello, l'anima non agisce affatto, essa è interamente passiva. Si soggiunge finalmente, per salvare l' attività dell' anima, che Dio pone in opera i primi gradi di essere che sono già nell' anima, e che per farli crescere, ed avanzare in gradi vi aggiunge i nuovi gradi di essere; di modochè si forma un solo tronco. Ma i primi gradi di essere sono interamente prodotti da Dio; i nuovi sono interamente prodotti da Dio; e Dio è l' agente, che aggiungendo i nuovi gradi agli antichi, sviluppa e dilata gli antichi; Dio è dunque il solo agente in tutta questa economia, e l'anima nulla fa.

Si potranno scrivere immensi volumi, si potranno citare le autorità di quanti filosofi, e teologi si vorrà; un filosofo saggio non giugnerà giammai a dubitare, che vi sia una evidente contraddizione nel supporre,

(1) Op. cit., I. Par., cap. VI.

che un essere, ricevendo da Dio tutto, la sostanza, e le modificazioni, ed essendo tale quale è, perchè Dio tale lo fa essere, sia nondimeno attivo. Io, per non dilungarmi in cose estranee all' oggetto di questo Capitolo, non rilevo altri errori del sig. *Boursier.*

§ 20. Per mezzo del senso intimo, noi conosciamo ciò che siamo; e per mezzo di questo senso intimo ajutato dalla memoria, possiamo conoscere ciò che siamo stati. Son questi due motivi immediati, che possono somministrarci le verità primitive del nostro essere. Abbiamo stabilito contro del razionalismo l'autorità non solo del senso intimo; ma eziandio quella del motivo della memoria, attaccate tutte e due dalla pretesa massima: *la conservazione è una continuata creazione.*

Non sono solamente i filosofi che seguono il metodo razionale, quelli che spargono de' dubbj su la nostra identità personale; *Locke* ancora fa causa comune con essi. La nostra identità personale, secondo questo filosofo, consiste nel sentimento che ha l' *Io*, di essere stato egli stesso il soggetto, in cui hanno avuto esistenza alcune date modificazioni; egli pretende 1. che l' obblìo del passato fa svanir questo per noi; e che, in conseguenza le modificazioni passate obbliate non ci appartengono più: 2. Che il sentimento dell'identità personale può esistere ancorchè la sostanza sia cambiata; e che in tal caso un tal sentimento è sufficiente, perchè il passato si attribuisca, e s' imputi al soggetto, che ne ha il sentimento; sebbene realmente un tal passato non ha avuto esistenza in questo soggetto. Tale è la dottrina di *Locke* su l' identità personale, ascoltiamolo: « Per trovare in che cosa consiste l' *identità personale*, bisogna vedere che cosa significa il vocabolo *persona.* La persona, io credo, è

un essere pensante ed intelligente, capace di ragione e di riflessione, e che può consultare sè stesso come lo *stesso*, come una stessa cosa, che pensa in differenti tempi ed in differenti luoghi: ciò che egli fa unicamente pel sentimento, che ha delle sue proprie azioni, il quale è inseparabile dal pensiere, e gli è a mio parere del tutto essenziale, essendo impossibile ad alcun essere di percepire, senza percepire che percepisce. Questa cognizione accompagna sempre le nostre sensazioni e le nostre percezioni presenti; ed è per questo motivo, che ciascuno è a sè stesso ciò che chiama *sè stesso*. *Non si considera in questo caso se lo stesso Io si è continuato nella sostanza stessa, o in diverse sostanze.* Imperocchè siccome la coscienza accompagna sempre il pensiero, ed è ciò che fa essere ciascuno *sè medesimo*, e per cui si distingue da ogni altra cosa pensante: è altresì in ciò solo che consiste l'identità personale, o ciò che fa essere un ente ragionevole sempre lo stesso. E quanto lungi questa coscienza può estendersi su le azioni o su i pensieri già passati, tanto si estende l'identità di questa persona: l'*Io* è presentemente lo stesso che era allora, e questa azione passata è stata fatta dallo stesso *me*, che presentemente se la pone presente nello spirito (1). »

La dottrina rappartata confonde due cose distinte, cioè l'identità personale come oggetto del sentimento interiore, e questo sentimento come mezzo di percepire questa identità personale. Ho mostrato, che le due relazioni della modificazione al soggetto, e dell'effetto alla causa non sono mica soggettive, ma oggettive. Ciò supposto, l'identità personale consiste sp-

(1) Locke, essai ecc., lib. II, c. XXVII.

punto nella prima relazione, cioè nell'essere le differenti modificazioni, che sono state, che sono, e che saranno nel *me*, modificazioni di un soggetto unico. I mezzi poi di percepire questa identità personale non si debbono confondere con essa: questi mezzi son due: il primo consiste nel sentimento, il secondo nel giudizio, che decompone e ricompone questo sentimento. Il sentimento attuale del *me* è complesso: esso abbraccia quello del soggetto, e delle modificazioni, da cui il soggetto è affetto: con questo sentimento attuale si produce il sentimento del *me* con alcune modificazioni passate, il sentimento del *me* si raddoppia, e nasce la reminiscenza delle modificazioni passate, o il riconoscimento del proprio essere, del *me*, affetto dalle passate modificazioni. Facendo l'analisi, ed indi la sintesi di questo sentimento, o di questo riconoscimento nasce il giudizio: per cagion di esempio: *Io jeri ho veduto la tal cosa*: *ho voluto la tal altra ecc.* La dottrina lockiana su l'identità personale confonde dunque la percezione coll'oggetto percepito; e su di questo equivoco palpabile il filosofo inglese appoggia non pochi sofismi, e somministra le armi al pirronismo.

Locke segue: « Ma la quistione è: *se la stessa sostanza che pensa, essendo cambiata la persona può esser la stessa, o se questa sostanza rimanendo la stessa possono esservi differenti persone* . . . . Non essendo ciò che noi chiamiamo la stessa coscienza un atto individuale, non è facile l'accertarsi dalla natura delle cose, come una sostanza intellettuale non potrebbe ricevere la rappresentazione di una cosa come fatta da essa stessa, che essa non avrebbe fatta, ma che forse sarebbe stata fatta da qualche altro agente, come molte rappresentazioni in sogno, che riguardiamo come vere quando sogniamo. E fino a che non

conosciamo meglio la natura delle sostanze pensanti, non avremo miglior mezzo di accertarci, che la cosa sia diversamente, se non che quello di rimetterci alla bontà di Dio; poichè per quanto la felicità o la miseria di qualcuna delle sue creature si trova in ciò interessata, è d'uopo credere, che quest' essere supremo, la cui bontà è infinita, non trasporterà dall' una all' altra, in conseguenza dell' errore in cui potrebbero essere, il sentimento, che hanno delle loro buone o cattive azioni, donde ne consegue la pena o la ricompensa. Lascio ad altri giudicare sino a qual punto questo raziocinio può spingersi contro coloro, i quali fanno consistere il pensiere in una unione degli spiriti animali, che sono in un continuo flusso. Ma ritornando alla quistione, che agitavamo, si dee riconoscere, che se la stessa coscienza, che è una cosa interamente diversa dalla stessa forma, o dallo stesso moto numerico nel corpo, può essere trasferita da una stessa sostanza ad un' altra, si potrà fare, che due sostanze pensanti non costituiscano che una sola persona. Poichè l'identità personale è conservata, stante che la stessa coscienza è preservata nella sostanza stessa, o in differenti sostanze (1). »

I nostri errori non possono cambiar la natura delle cose. L'identità personale essendo, come abbiam osservato, qualche cosa di oggettivo, cioè consistendo nella relazione reale delle modificazioni al soggetto, relazione distinta ed indipendente dalle nostre percezioni; è assurdo, che due sostanze pensanti costituiscono l' identità personale, poichè le diverse modificazioni appartenendo a due soggetti distinti, e non già ad un soggetto unico, costituirebbero, per la natura, due persone, e non una.

---

(1) Locke, cap. cit., § 12 e 13.

Ma si dice: non è egli forse possibile, che io abbia il sentimento di aver fatto alcune azioni, senza averle fatte? Ciò è possibile, in quanto all'associazione degli elementi dell'azione, ma non già in quanto agli elementi stessi, come spiegherò fra poco. Questi errori di memoria non possono nulladimeno far sì, che queste azioni non fatte, mi appartengano, nè che sia giusto di essere io punito, o ricompensato per azioni, che non ho fatte, sebbene io creda di averle fatte.

Locke segue: « Quanto alla seconda parte della quistione che è, *se la stessa sostanza immateriale rimanendo*, possano esservi due persone distinte, mi sembra appoggiata a questa, cioè se lo stesso essere immateriale, convinto in sè stesso delle sue passate azioni, può essere interamente spogliato di ogni sentimento di sua passata esistenza, e perderlo totalmente, senza poterlo giammai riavere; in modochè incominciando, per così dire, un nuovo conto dopo un nuovo periodo, abbia una coscienza, che non possa estendersi più oltre di questo nuovo stato. Tutti coloro i quali credono la preesistenza delle anime, pensano manifestamente così, perchè riconoscono, non rimanere all'anima alcuna cognizione di quanto ha fatto nello stato in cui ha avuto questa preesistenza, o separata interamente dal corpo, o ad esso unita. L'esperienza li condannerebbe, se non ne volessero convenire. L'identità personale per tal modo non estendendosi più lungi del sentimento interno, che si ha della sua propria esistenza, uno spirito preesistente, che non ha trascorsi tanti secoli in una perfetta insensibilità, dee necessariamente costituire diverse persone.

« Dal che si può scorgere in che cosa consista l'identità personale, cioè che essa consiste *nell'identità di coscienza, e non in quella di sostanza*; in guisa

che se Socrate, e l'attuale Re del Mogol partecipano della prima identità, Socrate, ed il Re del Mogol sono una stessa persona. Che se lo stesso Socrate vegliando, e dormendo non partecipa di una sola e medesima coscienza, Socrate vegliando, e dormendo non è la stessa persona. Così che non vi sarebbe maggior giustizia il punire Socrate vegliante, per ciò che avesse pensato Socrate dormiente, e di cui Socrate vegliante non avrebbe mai avuto sentimento alcuno, di quella che vi sarebbe nel punire un gemello, per un delitto commesso dal fratello di lui, e di cui non avrebbe alcun sentimento, solo perchè la loro esteriore somiglianza non lascerebbe luogo a distinguerli, poichè di tali gemelli se ne sono veduti.

« Ma forse a questo articolo si farà un'altra obbiezione: suppongasi, che io perda interamente la rimembranza di alcune azioni della mia vita, senza che sia possibile il risovvenirmele, in modo che io non ne avrò forse giammai alcuna conoscenza, non son io forse tuttavia la persona stessa, che ha fatto tutte queste azioni, che ha avuto questi pensieri, dei quali ebbi un sentimento positivo, sebbene presentemente io gli abbia dimenticati?

« Rispondo, che dobbiamo badar bene a che cosa sia applicato in questa occasione il vocabolo *Io*. Esso in questo caso indica l'uomo. E siccome si presume, che l'uomo stesso è la stessa persona, si suppone facilmente, che qui il vocabolo *Io* significhi altresì la persona stessa. Ma se è possibile ad uno stesso uomo l'avere, in tempi differenti, una coscienza distinta ed incomunicabile, è fuor d'ogni dubbio, che l'uomo stesso dee costituire differenti persone in tempi diversi (1). »

---

(1) Locke, ibid., § 14, 19 e 20.

Qui continuano gli equivoci. Che noi possiamo perdere la rimembranza delle azioni passate in un periodo della nostra vita, è incontrastabile. Noi di fatto non ci ricordiamo di quell'epoca della nostra vita, in cui ignoravamo il linguaggio patrio. Una malattia nel cervello può giugnere ancora a farci obbliare un tal linguaggio. Ma nondimeno niuno dirà, che egli non ha giammai imparato la lingua propria, come niuno negherà, di essere stato fanciullo, di esser venuto alla luce dalla propria madre: tutte queste vicissitudini si attribuiscono dal comun linguaggio degli uomini alla stessa persona, cioè all'anima stessa unita ad un corpo umano. Noi diciamo giornalmente: *Io questa notte ho dormito profondamente;* non crediamo dunque, di essere stati due persone, una dormiente, e l'altra vegliante: queste immaginazioni sono pur troppo stravaganti, e fa pena il vedere un filosofo saggio come *Locke* impiegarvi molte pagine, e credere di poggiare su questa sua bizzarra idea un valevole argomento contro il perenne pensiere dell'anima umana. Si presume, egli dice, che l'uomo stesso è la stessa persona. Ma domando, perhè ciò si presume? perchè si fa consistere tacitamente l'identità dell'individuo ragionevole nell'identità del principio pensante. È questo il comun pensare degli uomini.

L'anima, dice altrove *Locke*, non pensa nel sonno, poichè se avesse de' pensieri di cui vegliando non ne avrebbe la reminiscenza, allora l'uomo sarebbe diviso in due persone, una dormiente, e l'altra vegliante.

Ma risponde saviamente il nostro *Genovesi*: se niente altro è la persona, che l'identità di coscienza, rettamente da ciò concludesi, che l'anima rappresenta due persone, l'una quando dormiamo, l'altra quando vegliamo. Ma questa cosa non è più assurda di quello

che lo sia, che un uomo medesimo rappresenti su di un teatro Mercurio e Sofia. Se poi la persona è un individuo ragionevole, come i filosofi comunemente insegnano, l'anima e quando vegliamo, e quando dormiamo, sarà sempre una medesima persona, perchè sarà sempre uno stesso individuo ragionevole. Ho recato di passaggio qui questa osservazione su di un argomento di *Locke* contro il perenne pensiero dell'anima, per far conoscere più l'illusione di questo filosofo su l'identità personale.

La dottrina lockiana su l'identità personale mena, ugualmente che i raziocinj da me rapportati di *Bayle*, al pirronismo: intanto *Locke* non destò molto l'attenzione de' dommatici; laddove *Bayle* fece orrore, e molti si avventarono contro di lui.

§ 21. Ma esaminiamo particolarmente, ed in tutte le circostanze, l'autorità della memoria.

La prima quistione, che io pongo è la seguente: *Lo spirito umano può egli avere il sentimento, di aver avuto una esistenza precedente al momento attuale, senza avere avuto siffatta esistenza precedente alla presente?*

Io rispondo negativamente alla quistione proposta. Allora che io sento me stesso, mi sento come un essere, che sono di un modo, dopo di essere stato di un altro. Un tal sentimento debbe esser verace; poichè tutto ciò che l'attenzione su di me stesso percepisce in me, vi è realmente; io sono dunque un essere, che dopo di essere stato in un modo, ora sono in un altro. Io non potrei avere il sentimento del *cambiamento*, se non avessi il sentimento di cui ho parlato; e se il sentimento della mia identità personale potesse essere illusorio, il sentimento del cambiamento sarebbe ancora illusorio, il che distruggerebbe interamente la realtà della conoscenza, poggiata su la base primitiva, ed

indimostrabile della coscienza. *Senofane* stesso, come ho osservato in altro luogo, non potè negare l'esistenza de' cambiamenti interni.

Ognuno di noi sperimenta incessantemente di non essere giammai stato ingannato da questo sentimento. Chi mai ricordandosi del luogo della propria casa, del proprio letto, non ha sperimentato in seguito, di non essere stato ingannato da questa reminiscenza? Io non adduco ciò come una prova dell' autorità della memoria: ciò sarebbe una petizione di principio; poichè sarebbe provare l' autorità della memoria, per mezzo di questa stessa autorità. Nell' atto che ritrovo la mia casa, io mi ricordo, che la memoria me l' aveva precedentemente rappresentata in quello stesso luogo, in cui io la vedo, e tale quale io la vedo. È questo un fatto; e perciò l' autorità della memoria, nel caso enunciato, è un fatto, che io debbo limitarmi a riconoscere. L' aritmetico non giustifica forse l' esattezza de' suoi calcoli, per mezzo di altri calcoli? Egli non prova con ciò *a priori* le regole del calcolo; ma si assicura solamente, di aver praticato tali regole nel caso particolare.

Il pirronismo è impotente a ritrovare un caso, in cui il sentimento della nostra esistenza passata sia stato illusorio. Il fatto, che io ho allegato, può ravvisarsi incessantemente in tutti gli oggetti della nostra memoria. Io mi ricordo chiaramente della casa di un mio amico, di lui, della moglie di lui: io vado a rivederlo nella casa: riconosco questa casa, la persona, la voce del mio amico, la moglie di lui; ed io mi posso ricordare, che queste cose erano state precedentemente nella mia memoria. Gli uomini non s'intendono scambievolmente, in tutti i giorni della loro vita, parlando il patrio linguaggio? Ciò vuol dire, che la memoria

all'occasione degli oggetti somministra fedelmente le idee de' segni, ed all'occasione de' segni somministra fedelmente le idee degli oggetti. Ora ciascuno de' fatti riferiti suppone l'identità personale. *Il sentimento della nostra esistenza passata non è dunque giammai illusorio.* Non accade, in conseguenza, giammai, che una sostanza pensante abbia il sentimento di aver avuto una esistenza precedente, senza averla avuta.

La seconda questione, che io pongo, è la seguente: *Il termine della nostra esistenza passata a cui risale la memoria, può esso legittimamente stabilirsi pel principio della nostra esistenza?*

Io rispondo negativamente alla quistione proposta. Niuno di noi si ricorda del tempo, in cui suggevamo il latte dalle mammelle della nostra madre, di quello in cui apprimmo gli occhi alla luce, del tempo in cui ignoravamo perfettamente il patrio linguaggio; sarebbe, in conseguenza, un errore il credere, che non siamo giammai stati bambini.

Da ciò segue, che la dottrina della trasmigrazione delle anime, e quella della preesistenza delle anime a' corpi, non può combattersi coll'esperienza, e che generalmente la quistione sul principio dell'esistenza del *me*, non è una quistione da risolversi coll'ajuto dell'esperienza.

§ 22. L'immaginazione può riprodurre alcune idee senza il sentimento di averle avute. Può riprodursi nel mio spirito un pensiere, che io aveva letto in un libro, senza il sentimento di averlo letto. Similmente può presentarsi a' miei sensi un oggetto, che io aveva precedentemente percepito co' sensi, senza che io abbia il sentimento di averlo percepito.

Da ciò può avvenire, che io giudichi nuova una percezione riprodotta, e così formi un giudizio falso.

Perciò: *la prima specie degli errori della memoria consiste nel giudicare come nuovi alcuni pensieri, che non sono nuovi; ma riprodotti.*

Da ciò avviene, che alcuni scrittori credono falsamente di essere inventori di alcune verità, o di alcuni metodi, non ostante che l'abbiano appreso ne' libri da loro letti. Eglino, per un abbaglio di memoria, hanno di buona fede questa falsa credenza.

Per evitar questa specie di errori, vi sono de' mezzi indiretti. Mi ricordo, per cagion di esempio, di aver fatto jeri l'altro una passeggiata per una strada diritta, e di esser giunto per la stessa ad un convento, che si trova sul termine della strada medesima: mi ricordo pure, che jeri dimorai in casa: andando oggi a passeggiare per la stessa strada di jeri l'altro, m'incontro in un fosso pieno di acqua di tal grandezza, che arrestando il mio cammino, m'impedisce di giugnere al convento ove jeri l'altro giunsi: la percezione sensibile di questo fosso mi sembra nuova, ed io son sicuro in effetto senza timore di errare, che tal percezione è realmente nuova, e non mica riprodotta. La ragione si è, che i due fatti, cioè l'avere attraversato jeri l'altro la strada, che oggi il fosso m'impedisce di attraversare, e l'aver dimorato jeri in casa, sono ripugnanti al fatto di supporre l'esistenza del fosso; e perciò la percezione di esso jeri l'altro, e di supporre pure questa percezione jeri, in cui son dimorato in casa. Il lettore, che medita su di sè stesso, può moltiplicar gli esempj, che gli somministreranno i mezzi indiretti per evitar questa specie di errori di memoria.

Quando colla riproduzione di una idea, ha luogo ancora il riconoscimento, in tal caso la memoria può indurci in errore, producendo i fantasmi alquanto

diversi dalle idee sensibili, da cui in origine derivano.

È questa la seconda specie degli errori della memoria.

Nel caso indicato giudicando noi, che i fantasmi sieno identici colle idee sensibili, facciamo un giudizio falso. Questo errore nasce dall'obblio delle idee socie. Se facendo una lunga addizione, avendo sotto gli occhi queste tre cifre 3, 5, 7, dirò: 5 più 3 è 7, è evidente, che commetterò un errore di calcolo, perchè associerò l'idea di uguaglianza di 5 più 3 a 7, invece di associarla ad 8: l'idea del qual numero nel momento o non si produce, o pure per mancanza di attenzione è tosto obbliata.

Wolfio, nel § 210, della Psicologia empirica, riferisce, che una persona la quale nella sua gioventù aveva letto Omero, Esiodo, Pindaro, avendosi resi familiari alcuni cantici ecclesiastici, tradotti dall'alemanno in versi greci rimati, era ostinato a credere, che la poesia greca aveva la rima, e che i versi de' tre poeti nominati eran de' versi colla rima. È stato necessario, per disingannarlo, esporre alla sua lettura Omero, ed egli è rimasto sorpreso nel trovare il contrario di ciò che credeva. L'uomo, di cui parliamo, aveva obbliato la circostanza della diversa desinenza dei versi di Omero, di Esiodo, e di Pindaro, ed all'idea della poesia di questi scrittori aveva associato la circostanza della rima, la qual circostanza gli si era resa abituale nei cantici ecclesiastici.

Se vedete un oggetto in un luogo, può avvenire, che si riproduca il fantasma dell'oggetto senza quello del luogo, e che insieme con quello dell'oggetto si riproduca il fantasma di un altro luogo più familiare; in tal caso l'intero fantasma vi presenterà l'oggetto in un luogo diverso da quello in cui l'avete veduto;

il fantasma intero sarà perciò diverso dall' intera idea sensibile, e voi giudicandolo lo stesso, cadete in errore.

Spesso rimaniamo sorpresi, che alcuni scrittori, riferendo i pensamenti degli altri, citano alcuni luoghi, ove gli autori citati dicono il contrario di ciò, che loro si attribuisce. Un tal fatto nasce dalla cagione di cui parliamo. Gli autori, che citano, avendo letto il pensiere degli autori citati, lo hanno giudicato falso: il fantasma intero si riproduce cambiato, perchè l'obblio del pensiere degli autori citati fa sì, che il fantasma della lettura si associ a quello del giudizio formato dal lettore.

L'immaginazione può riprodurre una proposizione affermativa come negativa, e viceversa una negativa come affermativa.

Gli scrittori i più profondi cadono, non poche volte, in contraddizione con sè medesimi. Ciò può avvenire per abbaglio di memoria. Uno scrittore ha pronunciato una proposizione falsa: dopo, per un esame più diligente, conosce il vero; se egli obblia la prima proposizione, o pure se questa si riproduce cambiata, egli cade, senza saperlo, in una evidente contraddizione.

Inoltre se l'illazione di un raziocinio antecedente si riprodurrà cambiata, cioè se si riprodurrà come affermativa, essendo negativa, o come negativa, essendo affermativa; servendosi lo spirito di questa illazione, come di una premessa di un altro raziocinio, egli ragionando giustamente dedurrà una illazione falsa, e cadrà in contraddizione con sè stesso. Siffatte contraddizioni accadono per solo abbaglio di memoria, anche ragionando con esattezza. Gli errori di calcolo ne sono un esempio luminoso: un primo errore ne trascina un altro nel risultamento, e questo risultamento erroneo ne produrrà un altro erroneo ancora.

È da notarsi, che tutte e due queste specie di errori possono spiegarsi con un solo principio: questo è l'*obblio di alcune determinazioni dell' oggetto percepito.*

Gli oggetti de' fantasmi son cose singolari, e perciò perfettamente determinate: allora che lo spirito obblia alcune determinazioni, può avvenire, che egli attribuisca alle cose delle determinazioni diverse. Se la memoria avesse riprodotto molti determinati versi di Omero, di Esiodo, di Pindaro, non poteva certamente aver luogo il giudizio falso, di riguardare questi versi come rimati. Se la memoria riproduce il fantasma di un oggetto insieme con quello del luogo determinato, ove l'oggetto trovavasi, non è possibile l'errore di credere, che l'oggetto siasi percepito in un altro luogo. Similmente, se riproducendosi un pensiere, altre volte letto, si riprodurrà il fantasma della lettura del tal libro determinato; non accadrà certamente l'errore di riguardar come nuovi i pensieri riprodotti. Siccome quando la distanza di due corpi si rende insensibile all'occhio, i corpi appariscono contigui; così avviene, che l'obblio di alcune date determinazioni, o circostanze, produca l'apparenza di una associazione fra i fantasmi, che rende il fantasma intero non corrispondente alla percezione sensibile. Ma in queste false associazioni lo spirito non s'inganna, riguardando come percezioni riprodotte gli elementi del fantasma intero: l'errore consiste nel giudicare il fantasma intero simile alla percezione sensibile, e che non vi sia stato in questa nulla di più, di ciò che vi sia in quello.

CAPO III.

Delle Sensazioni esterne.

§ 23. Tutti gli oggetti delle nostre conoscenze filosofiche si possono ridurre a tre, lo spirito umano, l'universo sensibile, Dio.

La prima condizione dunque per la realtà delle nostre conoscenze è la realtà di questi tre oggetti. La realtà del proprio spirito è, come abbiam veduto, data a ciascun di noi dal senso intimo. Ora si presenta qui una importante quistione: *su di qual motivo legittimo è appoggiata l'esistenza de' corpi; ed in conseguenza del mondo sensibile?*

Tutti gli uomini credono alla testimonianza de' loro sensi; e per questa testimonianza son persuasi dell'esistenza de' corpi, e del mondo sensibile. Ma i filosofi hanno messo in dubbio questa testimonianza. A me sembra, che la quistione possa enunciarsi così: *la veracità del senso intimo è essa in connessione colla veracità delle nostre percezioni sensibili? in modo che supposta la prima debba supporsi la seconda?* Abbiam veduto nel Capitolo antecedente, che tutti i nostri giudizj hanno per motivo mediato il senso intimo: questo risultamento dell'analisi de' motivi de' nostri giudizj, mi obbliga a porre la quistione nel modo enunciato.

Cartesio, che ha posto la prima base della filosofia nel senso intimo di noi stessi, si arrestò qui: egli ha creduto, che la veracità del senso intimo pone necessariamente l'esistenza reale nello spirito delle percezioni sensibili; ma non pone mica quella della realtà dell'oggetto di queste percezioni: egli ha creduto di

esser necessaria la persuasione della veracità di Dio, affinchè il filosofo potesse legittimamente esser persuaso dell'esistenza dei corpi. Lungi di derivare la realtà di Dio da quella delle cose materiali; fa d'uopo, secondo *Cartesio*, dalla prima derivar la seconda. Nell'idea di Dio si contiene la *veracità*, cioè che Dio non può essere ingannatore. Se Dio non può ingannarmi, disse *Cartesio*, segue che i corpi sono esistenti.

In primo luogo noi sperimentiamo in noi stessi, che tutto quello che sentiamo viene da una cosa diversa del nostro pensiere, perchè non è in nostro potere di fare, che avessimo un sentimento piuttosto che un altro, e che ciò dipende da questa cosa, secondo che essa tocca i nostri sensi. Ma questa cosa non potrebbe forse essere Dio, o una cosa quale che siasi, e non già la materia, che sembra circondarci? I nostri sensi ci fanno chiaramente percepire una materia estesa in lunghezza, in larghezza, ed in profondità. Or se Dio, dice *Cartesio*, presentasse immediatamente al nostro spirito l'idea di questa materia estesa, o se egli permettesse, che tale idea fosse prodotta in noi da qualche cosa, che non avesse nè estensione, nè figura, nè moto, egli certamente c'ingannerebbe. Vi sono dunque de' corpi, perchè Dio è verace. Così ragionò *Cartesio*.

Questo filosofo non solamente poggiò su la veracità divina l'esistenza de' corpi; ma vi poggiò eziandio la certezza di qualunque scienza. Non vi è alcuna scienza, che non abbia bisogno dell'uso della memoria; or come possiamo assicurare, che la memoria sia una guida fedele, se non confidiamo su la veracità divina? Quando lo spirito in un raziocinio ha presenti le premesse, e l'ordine con cui deduce le conclusioni, è molto sicuro della verità di queste. Ma allora che

si ricorda di qualche conclusione, senza pensare al modo, con cui è stata dedotta, pensando insieme, che l'Autore del suo essere avrebbe potuto crearlo di tal natura, che s'ingannasse in tutto ciò di cui si ricorda, egli vede bene, che non potrebbe esservi alcuna scienza certa per lui; fintantochè non abbia conosciuto il suo creatore.

La certezza di qualunque scienza, concluse *Cartesio*, è dunque poggiata su la veracità di Dio.

Io, nel Capitolo antecedente, ho parlato a lungo del motivo della memoria: esaminerò appresso la possibilità di una natura intelligente, la quale sia costantemente nell'inganno.

§ 24. L'*idealismo* consiste nell'ammettere solamente l'esistenza degli spiriti e de' pensieri, e nel negare l'esistenza de' corpi. L'ultimo grado dell' idealismo è l'*egoismo*, cioè l'opinione, la quale nega l'esistenza non solamente de' corpi, ma eziandio quella di tutti gli altri spiriti fuori del proprio.

Le nostre percezioni sensibili è necessario, che nascano o dal fondo interno del nostro spirito, o da *un di fuori* quale che siasi. Fa d'uopo, in conseguenza, distinguere due specie d'*idealismo*, *idealismo soggettivo*, e l'*idealismo oggettivo*. Il primo, riguardando le nostre sensazioni come derivanti necessariamente dallo spirito stesso, consiste nel non ammettere alcun oggetto esterno, o di limitarsi ad ammettere gratuitamente l'esistenza solamente degli altri spiriti, e negare quella de' corpi. Il secondo, riguardando le sensazioni come prodotte in noi da una causa esterna, pone, che questa causa non sono mica i corpi; ma uno spirito infinito, cioè Dio.

L'idealismo soggettivo, che oggi non lascia di contaminare la filosofia alemanna, è derivato dalle dot-

trine leibniziane su l'anima. L'idealismo oggettivo è derivato dalle opinioni di *Malebranche*, ed è stato insegnato affermativamente da *Berkeley*.

Per esaminare dunque, l'una e l'altra specie d'idealismo, e per risolvere il problema di sopra proposto, se la veracità della testimonianza della coscienza sia in connessione colla veracità de' nostri sensi esterni, io dividerò la quistione stessa in due altre: *la testimonianza della coscienza ci rivela ella necessariamente l'esistenza di una causa esterna delle nostre percezioni sensibili, o sia delle nostre sensazioni?* È questa la prima ricerca, di cui mi occuperò.

La seconda sarà: *la causa esterna delle nostre sensazioni può ella essere uno spirito?*

In breve, io esaminerò prima l'idealismo soggettivo, indi l'idealismo oggettivo.

§ 25. La coscienza percepisce il *me* come limitato da *un fuor di me*. Ora se non vi fosse *un fuor di me*, questa testimonianza della coscienza sul proprio essere sarebbe illusoria; e la coscienza non sarebbe un motivo legittimo per gli oggetti immediati di essa.

La coscienza percepisce il *me* come paziente; ora se l'*Io* non fosse affetto da oggetti esterni, egli non sarebbe paziente, e la testimonianza della coscienza circa il proprio essere sarebbe fallace.

Se l'esistenza degli oggetti immediati della coscienza è incontrastabile; bisogna ammettere le sensazioni tali quali alla coscienza si offrono. Ora le sensazioni si offrono alla coscienza, come distinte dal soggetto che sente, e dall'oggetto sentito, e come legate tanto al soggetto, che all'oggetto; fa d'uopo dunque o riconoscere questo doppio legame delle sensazioni, o rigettare la testimonianza della coscienza; ed in questo ultimo caso qual base ci rimane per la filosofia?

La scuola di *Leibnizio* toglie la differenza fra lo stato passivo ed attivo dell'essere pensante: ella insegna, che tutte le modificazioni dello spirito nascono dal suo interiore, senza alcuna influenza esterna. Lo spirito, secondo questo Filosofo, è creato coll'idea dell'universo, e con una forza la quale tende incessantemente a render più chiara e più distinta questa idea, ma il negare l'esistenza delle modificazioni passive nello spirito è un negare le verità immediate della coscienza. La dottrina Leibniziana è dunque falsa: essa è una immaginazione vôta, che la testimonianza infallibile della coscienza dissipa senza replica.

Ma non potrebbero forse le nostre sensazioni derivare dall'interno della nostra natura, e perchè nascono indipendentemente dalla nostra volontà darci il sentimento della passione?

Rispondo in primo luogo, che la scuola di *Leibnizio* non può farci questa obbiezione, poichè essa insegna, che tutte le modificazioni dell'anima nascono dalla forza unica di rappresentar l'universo; gli atti perciò della volontà e le sensazioni nascono, secondo questa scuola, dallo stesso principio. Dico, in secondo luogo, che le sensazioni non solamente si presentano alla coscienza come indipendenti dalla volontà; ma eziandio come effetti di un agente esterno, e che la coscienza percepisce il *me* come limitato da *un di fuori*.

La percezione di *un fuor di me* è un fatto incontrastabile, nell'ipotesi dell'idealismo soggettivo, questa percezione non può aver luogo in noi. Le idee in questa ipotesi, sono solamente modificazioni interne dell'anima, e niente altro; la percezione interiore di queste idee non è dunque, se non che la percezione dell'anima stessa, e non mica di *un di fuori*. L'anima, in conseguenza, non può vedere altra cosa fuori

di sè stessa, e la percezione di *un di fuori* risulta impossibile. Nè si dica, che le idee sono le immagini, o le rappresentazioni degli oggetti esterni; poichè una cosa non può rappresentarne allo spirito un' altra, se lo spirito non conosce la cosa rappresentata e la rappresentante, le idee non possono dunque avere il carattere rappresentativo de' corpi; e perciò la percezione di *un di fuori*, nell'idealismo soggettivo, è impossibile.

§ 26. Un altro argomento è stato addotto contro la dottrina idealistica di *Leibnizio*. Noi sperimentiamo in noi una costante vicissitudine di stati: nell' ipotesi che toglie qualunque azione esterna sul *me*, ciascuno stato dell' anima dee nascere dallo stato antecedente. Ora non essendovi spesso alcuna connessione fra questi stati dell' anima, essi sarebbero degli effetti senza causa.

Nel § 109, del terzo Volume di questo Saggio ho recato, per altro oggetto, questo argomento colle parole di *Bayle*: altri metafisici hanno eziandio opposto lo stesso argomento all' ipotesi leibniziana: « Io sto meditando sopra un problema geometrico: entra il mio domestico e grida, *i Turchi alla marina*, e mi scappano tutte le idee geometriche. Leibnizio, dice, che quelle idee di Turchi sboceiano da quelle idee di grandezze astratte. Meraviglia! a + 6 = ad un turbante. Leibnizio non potea credere l'armonia prestabilita, e se la credea, non la credea certo come l' ha esposta (1). »

Questo argomento mi sembra valevole. Il ricorrere alle percezioni oscure, di cui non si ha coscienza dello stato antecedente dell'anima, per rendere ragione dello stato posteriore, è un ostinarsi a chiudere gli occhi

(1) Genovesi, scienze metafisiche, antropologia § IX.

alla luce. Se non avete coscienza, io dico ai leibniziani, di queste percezioni oscure, su di qual motivo ne ammettete l'esistenza? basta egli che voi immaginiate una cosa, acciò questa sia come voi l'immaginate?

Il sig. *Maupertuis* propone de' dubbj contro di questo argomento: egli scrive: « Ridurre tutto alle semplici percezioni dell'anima mia; dire, che la sua esistenza è tale, che ella ha per sè stessa una serie di modificazioni, per le quali attribuisce l'esistenza ad esseri, che non l'hanno; restar solo nell'universo, è questa una idea molto malinconica. Se si riguarda come una obbiezione contro di questo ultimo sistema la difficoltà di assegnar la causa della successione e dell'ordine delle percezioni, si può rispondere, che questa causa è nella natura stessa dell'anima. Ma quando si direbbe, che nulla se ne sa, voi osservereste, che supponendo degli esseri materiali, o degli esseri indivisibili, per eccitare le percezioni, che noi sperimentiamo, o l'intuizione della sostanza divina, la causa della successione e dell'ordine delle nostre percezioni non ne sarebbe mica meglio conosciuta. Perchè, per qual ragione gli oggetti, che l'eccitano si troverebbero circoscritti in questa serie ed in quest'ordine? O perchè l'anima nostra, applicandosi alla sostanza divina, riceverebbe ella tale o tal percezione piuttosto che la tale o tal altra (1)?

L'argomento del sig. *Maupertuis* contiene due equivoci. In primo luogo si dice, che nel sistema, che io qui combatto, la causa della successione e dell'ordine delle percezioni è nella natura stessa dell'anima. Si confondono così due cose diverse, cioè la succes-

(1) Maupertuis, tom. 2, lettera IV.

sione delle rappresentazioni dell' anima, e l'ordine particolare di queste rappresentazioni, in forza del quale la rappresentazione B succede alla rappresentazione A, e non già alla rappresentazione C, o a qualsivoglia altra rappresentazione. La natura dell' anima consiste, nel sistema Leibniziano, nella forza rappresentativa dell' universo, e nel passare incessantemente da rappresentazione in rappresentazione. Ma perchè l' anima ha in questo momento la rappresentazione A piuttosto che la rappresentazione B? Ciò non può spiegarsi coll' esistenza della sola forza rappresentativa dell' anima; poichè da questa forza segue solamente, che l' anima debba avere delle sensazioni; ma non segue mica, che debba avere questa sensazione piuttosto che un' altra. Le sensazioni cioè le rappresentazioni dell' anima hanno dunque, in questa ipotesi, la ragion sufficiente della loro esistenza particolare nelle rappresentazioni antecedenti; ed ogni stato dell' anima ha la sua ragion sufficiente nello stato, che immediatamente lo precede, ed è la ragion sufficiente dello stato, che lo segue: i Leibniziani insegnano così, che il presente è gravido del futuro. Il sig. *Maupertuis* non sembra dunque avere ben compreso il sistema Leibniziano.

Il secondo equivoco del signor *Maupertuis* consiste nel confondere l' ignoranza della causa di un effetto, coll'assegnazione di una causa falsa. Io posso ignorare la causa particolare di un tremuoto; ma se mi si dicesse, che il tremuoto è accaduto, perchè io era occupato della soluzione di un problema geometrico, io rigetterei con disprezzo l'assegnazione di questa causa; poichè vedrei evidentemente, che non può la causa denotata produrre l' effetto del tremuoto. Noi non conosciamo certamente le cause determinate dello stato

attuale dell' universo; nè perchè un granello determinato di arena, per cagion d' esempio, si trovi attualmente nel tal luogo determinato; possiamo nondimeno asserire con tutta ragione, che Iddio creò liberamente l'universo in uno stato determinato; che da questo stato primitivo seguono, secondo le leggi della natura, tutti gli altri stati successivi. Noi possiamo ugualmente dire, che un corpo, il quale si muove verso ponente non può da sè stesso, senza di una causa esterna cambiare la sua direzione e muoversi verso levante; e se un filosofoso ci dice con *Leibnizio*, che la ragion sufficiente del moto di questo corpo verso levante si contiene nel moto di questo corpo verso ponente, riguarderemo questa risposta come assurda: tale appunto è il caso della ipotesi leibniziana. Io leggo una lettera, la quale mi fa conoscere lo stato di perfetta sanità di un mio amico assente, ed io sono nella gioja per tal notizia: dopo di ciò mi giunge immantinenti un messo e mi annuncia la morte dell'amico mio: io passo dalla gioja alla tristezza: i leibniziani son costretti di dirvi, che la conoscenza della morte del mio amico ha la sua ragion sufficiente nell' antecedente gioja.

§ 27. Io son lontano dall' asserire, che *Leibnizio* abbia espressamente insegnato l' idealismo: dico solamente, che la sua dottrina su la natura dell' anima, su la causa delle sensazioni, e su l' unione dell' anima col corpo, lascia l' esistenza de' corpi senza alcuna prova; in modo che ammessa la dottrina leibniziana, l' esistenza delle sensazioni, tali quali noi l' abbiamo, può stare senza l' esistenza di alcun oggetto esterno. Ciò è confessato da *Wolfio*, il quale scrive: « Poichè nel sistema dell'armonia prestabilita, l'anima produce, per forza propria, tutte le percezioni e tutti gli appetiti, indipendentemente da ogni principio esterno; la

presenza delle idee materiali nel cervello nulla conferisce a produrre queste percezioni e questi appetiti nell'anima, e per ciò *le percezioni e gli appetiti nell'anima seguirebbero nello stesso modo, in cui seguono presentemente, sebbene il corpo non avesse l'esistenza; ed in conseguenza l'anima si rappresenterebbe quest' universo nello stesso modo in cui se lo rappresenta attualmente, sebbene quest' universo non avesse esistenza.*

« *Nel sistema dell'armonia prestabilita, per forza del meccanismo del corpo, dalle idee materiali degli oggetti sensibili nascono i moti corrispondenti ai voleri ed agli appetiti dell' anima senza alcuna determinazione estrinseca immediata.* »

Vedendo *Wolfio*, che ammessa la dottrina di sopra enunciata, potevasi adottare l'idealismo, si accinge a far vedere, che in grazia dell' idealismo non si dee fare alcun cambiamento nella filosofia, il che vale quanto dire, che l'esistenza dei corpi è una cosa indifferente per la filosofia, la quale dee camminare allo stesso modo, sia che i corpi abbiano, o pure, non abbiano esistenza. Confesso, che rimango sorpreso considerando come i filosofi possono seriamente enunciare siffatte stravaganze, e procurare di farle riguardare come verità dimostrate. È dunque indifferente per la conoscenza della verità il sapere, se vi sia fuor di me un cielo ed una terra, o pure se la mia vita non sia che un lungo sogno? È dunque indifferente per me il sapere, se vi sono fuor di me degli uomini simili a me, verso dei quali ho io de' doveri, ed eglino hanno de' diritti uguali a' miei? La fisica, la morale, la storia avranno esse dunque della realtà nell'ipotesi, che niun oggetto esterno sia reale; e che tutto sia per me una scena necessaria d' illusioni?

Ma esaminiamo questa pretensione: *Wolfio* scrive: « *Gli idealisti ammettono i fenomeni del mondo materiale, e la loro scambievole dipendenza.* Gl'idealisti negano in vero la reale esistenza del mondo e dei corpi; ma ne concedono l'esistenza ideale nelle anime nostre. L'idea, che ha esistenza nell'anima, è soggetta agli stessi cambiamenti, a' quali è soggetto il mondo visibile (§ 192, psych. rat.). Gl'idealisti dunque non possono negare, che le cose le quali sono, ed avvengono nell'universo, ci appariscono nello stesso modo, in cui ci apparirebbero, qualora i corpi avessero una reale esistenza fuori dell'anima, e fossero soggetti alle stesse mutazioni, a cui è soggetta l'idea dell'universo. Riguardo dunque alle percezioni dell'anima, ed alle cose percepite, in quanto si percepiscono, la cosa è la stessa, sia che il mondo visibile abbia una real esistenza, sia che si trovi nell'anima l'idea di esso. Ammettono dunque gl'idealisti i fenomeni materiali del mondo, cioè quelle cose, che confusamente si percepiscono col senso, e la loro scambievole dipendenza.

« Nega, per cagion di esempio, l'idealista, che il suo corpo abbia una real esistenza, e nega, che realmente si alimenti col cibo e col bere. Ma non nega di avere l'apparenza del suo corpo, nè pone in dubbio, che la percezione del proprio corpo non possa durare, se non si conservi mediante le percezioni del mangiare e del bere. Onde, per conservare il corpo, gl'idealisti non fanno un uso minore del mangiare e del bere, di quello che lo fanno coloro, i quali ammettono la real esistenza del corpo fuori dell'anima; poichè gl'idealisti conoscono, che questi fenomeni hanno una scambievole dipendenza in modo, che l'uno non può porsi senza dell'altro.

« *In grazia degl' idealisti nulla si dee cambiare*

nella fisica, o sia nell'ipotesi degl'idealisti la fisica non soffre alcun detrimento. Poichè gl' idealisti ammettono i fenomeni del mondo materiale, e la loro scambievole dipendenza. Ora dipendendo un ente da un altro, in quanto la ragion sufficiente di ciò che vi è nel primo, si trova nel secondo; per ciò gl' idealisti non mettono in dubbio le ragioni di quelle cose che si osservano accadere nel mondo visibile. La fisica essendo la scienza di quelle cose, che son possibili per i corpi, da' quali si compone il mondo, il fisico, in conseguenza, rende la ragione di quelle cose, che accadono nel mondo. Da ciò segue, che in grazia degli idealisti nulla si dee cambiare nella fisica, e che questa non soffre, in tale ipotesi, alcun detrimento.

« Il fisico osserva le cose, che avvengono nel mondo, vi cerca le loro ragioni. Per cagion d' esempio osserviamo, che quando piove in un luogo opposto al sole splendente apparisce l' iride, ed il fisico dee rendere la ragione, per la quale i raggi del sole, cadendo su le gocce della pioggia opposte al sole, producano l'iride. L' idealista non nega, che l' anima rappresenti a sè quelle cose che avvengono nel mondo sensibile, non nega, che nulla nelle cose che l' anima percepisce, se si considerino obbiettivamente, avvenga senza ragion sufficiente; nè nega, che per mezzo della ragion sufficiente s' intenda, perchè posta una cosa si ponga l'altra. Così nel caso dato l'idealista non nega, che quando piove in un luogo opposto al sole splendente, l' iride apparisce, sebbene non conceda, che queste cose avvengano realmente fuori dell' anima, ma si limita a riguardarle come mere percezioni. Non nega l' idealista, che debba esservi la ragion sufficiente, perchè i raggi del sole, cadendo nelle gocce della pioggia opposte al sole producano l'apparenza dell' iride. Nè nega

l'idealista, che per mezzo di quelle percezioni contenute nelle idee delle gocce della pioggia e de' raggi solari, si debba in un modo intelligibile spiegare, perchè in questo sito si generino de' colori, i quali appariscono sotto la figura di un arco.

« L'idealista dee dunque spiegare, come l'iride apparisce, sia che egli conceda l'esistenza reale al mondo; sia che non gli conceda, se non che l'esistenza ideale nell'anima.

« Poichè l'idealista pone, che tutte le cose si rappresentino dall'anima, come se avessero una real esistenza fuori di essa, siccome l'astronomo il quale difende il moto di rotazione della terra, nondimeno pone nella parte sferica dell'astronomia, che la terra è immobile, e che intorno ad essa si aggira il cielo con tutte le stelle da Oriente in Occidente, e da ciò rende la ragione de' fenomeni del moto comune; così ancora l'idealista, il quale difende la sola esistenza ideale nell'anima del mondo, pone nondimeno nella fisica, che il mondo ha un' esistenza fuori dell' anima, e da un fenomeno rende la ragione dell' altro per la scambievole loro dipendenza. Accade la prima cosa nell'astronomia, perchè gli stessi fenomeni seguono riguardo al moto primo, sia che voi attribuiate il moto di rotazione alla terra, sia che l'attribuiate al cielo con tutte le stelle, intorno la terra: accade l'ultima cosa nella fisica, perchè le cose, che avvengono nel mondo visibile hanno fra di esse la stessa scambievole dipendenza, sia che supponiate la real esistenza del mondo, sia che supponiate essere il mondo solamente rappresentato dall'anima (1). »

---

(1) Wolfio, Theol. nat., P. II, sez. III, cap. III, § 624 e 625.

§ 28. Il ragionamento rapportato, essendo appoggiato su di un principio chimerico, cade con questo principio. Il principio di cui parlo è l'idea, o sia la rappresentazione dell'intero universo. Si pretende dai Leibniziani, che l'anima percepisca non solamente le monadi di tutti i corpi, i quali cadono sotto i nostri sensi; ma eziandio le monadi di tutti i corpi, i quali sotto i sensi non cadono, e che uniti a' primi compongono l'intero universo. Ora questa perfetta rappresentazione dell'intero universo è affatto chimerica. Quindi il ragionamento Wolfiano è chimerico anch'esso. Niuna cosa percepiamo co' nostri sensi, che non sia corpo, e le nostre percezioni non giungono al di là di certi corpi di una determinata grandezza; queste percezioni dei primi principj de' corpi non hanno dunque affatto esistenza.

I corpi poi, che non cadono sotto i nostri sensi, non si percepiscono affatto da noi. Le nostre percezioni sensibili non si estendono, in conseguenza, al di là de' limiti de' nostri sensi, e l'esistenza ideale dell'intero universo nell'anima nostra è un' immaginazione senza il menomo appoggio. È per ciò falso, che tutte le mutazioni, che realmente accadono nell'intero universo, accader debbano nell'idea di quest'universo, la quale si trova nell'anima nostra. Quindi la base, che nell'ipotesi dell'idealismo soggettivo *Wolfio* cerca di dare alla fisica, non ha alcuna esistenza.

Nell'atto che io sono nella gioja, per la perfetta sanità di un mio amico assente, e che in conseguenza mel rappresento come vivo in un luogo, egli è già in preda di morte; io dunque, secondo i leibniziani mel debbo insieme rappresentare come vivo e come morto; poichè nella mia idea dell'intero universo dee in quest'istante accadere l'istessa mutazione che accade nel-

l'universo reale e per ciò vi dee accadere la rappresentazione della morte dell'amico mio, come nell'universo reale vi accade realmente la morte, intanto io lo giudico vivo, nè concepisco alcun dubbio su la morte di lui. È egli possibile il profferire seriamente siffatte assurdità! Si rappresentavano forse gli antipodi coloro, che ne credevano impossibile l'esistenza? Queste percezioni oscure, di cui non abbiamo affatto coscienza, e la cui esistenza è posta arbitrariamente, influiscono esse, o non influiscono a far nascere quelle percezioni chiare che noi osserviamo? Se influiscono, come il signor *Wolfio* pretende, e come mai la percezione oscura della morte influisce ella a produrre la percezione chiara della vita? Se poi non influiscono, sono inutili alla spiegazione de' fenomeni della fisica.

Io ho provato, che vi sono nell'anima nostra alcune modificazioni, delle quali abbiamo coscienza; ma che sfuggono alla nostra attenzione: io ho spiegato come siffatte modificazioni inosservabili influiscono in quelle che son osservabili: io ho stabilito, che l'esistenza nello spirito delle modificazioni osservabili ci autorizza ad escludervi quelle modificazioni inosservabili, che sono alle osservabili ripugnanti. Questa soda dottrina, che un'attenta meditazione su di me stesso mi ha obbligato di stabilire, è in opposizione colla leibniziana da me or ora spiegata.

Nella fisica si spiega la massima parte de' fenomeni, per alcune modificazioni della materia, le quali si sottraggono a' sensi. Queste modificazioni, non essendo percepite da' nostri sensi, non hanno alcuna esistenza ideale nel nostro spirito: da un'altra parte, nell'ipotesi dell'idealismo di cui parliamo, non hanno alcuna esistenza reale, tutte queste fisiche spiegazioni, in conseguenza, in quest'ipotesi riescono vane, e la fisica, che le somministra, diviene una scienza illusoria.

Chi mai percepisce coll'ajuto de' soli sensi l' insensibile evaporazione del mare, e l' insensibile esalazione de' corpi odoriferi? E pure quanti fenomeni si spiegano in fisica per questi fatti che si nascondono ai sensi! Gli odori derivano da alcune particelle piccolissime, che si distaccano da' corpi odoriferi, e che galleggiando nell'atmosfera colpiscono i nervi dell'odorato; ora questa separazione di alcuni corpuscoli da'corpi odoriferi, ed il loro galleggiamento nell' aria sono inosservabili da' sensi. I corpi odoriferi mandano poco odore nella mattina, allora che sono aspersi di rugiada, ne mandano maggiore nell' innalzamento del sole su l' orizzonte. Si spiega un tal fenomeno per la ragione, che i pori de'corpi odoriferi sono chiusi dalla rugiada; ma evaporata la rugiada dal calore del sole, questo stesso calore, insinuandosi ne' pori indicati, separa alcuni corpuscoli, i quali galleggiando nell' atmosfera colpiscono i nervi dell' odorato. Ora questo magistero del calorico nell'evaporazione e nell'esalazione di cui parliamo, non si manifesta a'nostri sensi. I fiori degli orti mandano un maggiore odore verso la sera, che nel maggior calore del giorno. La ragione fisica di un tal fenomeno si è l' addensamento delle particelle esalate dai corpi odoriferi verso la sera; ma un tale addensamento si nasconde a' sensi. I corpi odoriferi mandano minore odore nell' inverno che nelle altre stagioni dell'anno, perchè l'esalazione, in forza del calorico, è minore nell' inverno che nelle altre stagioni. In breve tutti i fenomeni, relativi agli odori, si spiegano nella fisica per alcune modificazioni della materia, le quali si nascondono a' sensi.

La ragione, per cui il nostro corpo, per mantenersi, ha bisogno del cibo e della bevanda è l' insensibile tra-

spirazione, la quale pone il nostro corpo nella necessità di dover riparare la perdita de' corpuscoli, che si sono separati dalla sua massa. Le nuvole, la nebbia, la brina, le piogge, le grandini, la neve, si spiegano in fisica per alcune modificazioni della materia che non colpiscono i nostri sensi. Noi non sentiamo mica il peso dell'aria; ma quanti fenomeni nella natura dipendono da questo peso inosservato! La salita de' fluidi ne' tubi vôti di aria fu attribuita dagli antichi all'orrore del vôto, e dall'istesso immortal *Galilei* alla forza dell'istesso vôto, che quando fu avvertito non salire l'acqua nel vôto fatto nelle trombe collo stantuffo, se non all'altezza di braccia 18 fiorentine, la credette non illimitata. Le diverse rifrazioni, e le diverse riflessioni dei raggi della luce non si percepiscono co' sensi.

Una grandissima parte de' fenomeni della fisica si spiegano dunque per alcune modificazioni della materia, le quali non hanno la loro esistenza ideale nell'anima. Nell'ipotesi dell'idealismo queste spiegazioni sono per ciò illusorie.

§ 29. Ma vediamo finalmente come i leibniziani cercano di stabilire l'esistenza dell'idea dell'intero universo. Il primo principio, che pone *Leibnizio* non è mica un fatto primitivo: esso è un principio razionale *a priori*. Un tal principio si è, che l'azione reciproca delle monadi è impossibile, e che per ciò la monade non può ricevere alcuna cosa dal di fuori.

L'anima essendo una monade nulla di esterno può dunque operare in lei. « Non si può in alcuna maniera spiegare come una monade possa essere alterata o cambiata nel suo interiore da un'altra creatura qualunque; poichè non si può concepire in essa nè trasposizione nè alcun moto interiore che possa esser eccitato, diretto, diminuito o aumentato, come avviene ne'com-

posti, ove la pluralità delle parti dà luogo al cambiamento. Le monadi non hanno mica *finestre*, per dove qualche cosa possa entrare o uscire. Gli accidenti non escono affatto dalle sostanze, come gli scolastici avevano immaginato, che ne uscivano le spezie sensibili: e per conseguenza nè sostanza, nè accidente può dal di fuori penetrare nella monade (1). »

Si veda in questo ragionamento un esempio del dommatismo de' razionalisti. Io non comprendo, dice *Leibnizio*, come un agente esterno possa cambiare lo stato di una monade; nulla che sia esterno può dunque operare in essa. Ma avete voi, io gli rispondo, il diritto di negare un fatto, che la coscienza ci manifesta, per la ragione, che non conoscete il modo come avvenga? Di più se voi non comprendete il come la monade possa esser cambiata dal di fuori, comprendete forse meglio il come essa cambia sè stessa? Non dovreste confessare i limiti dell'intelligenza umana, e riconoscere, che il come avvengono i cambiamenti nell'anima è fuori della capacità dello spirito umano? Riconoscendo allora l'azione e la passione nell'anima, come due fatti primitivi, senza pretender mica di spiegarli o comprenderli, voi non avreste poggiato la vostra filosofia su principj vaghi e falsi, ma appoggiato sul bastone dell'esperienza avreste fatto un cammino sicuro.

Inoltre dal principio di *Leibnizio* scende rigorosamente quest' illazione, che l'*Io* è o l'Assoluto, o un modo dell'Assoluto. La monade non può produrre alcuna cosa al di fuori; l'*Io* non può dunque essere un essere condizionale distinto dall'Assoluto; poichè in tal caso la monade primitiva produrrebbe qualche cosa al

(1) Leibnizio, Tesi pel principe Eugenio, tesi VII.

di fuori di sè. L'*Io* è dunque l'Assoluto, o un modo dell'assoluto. Questa specie d'idealismo devasta l'impero della vera filosofia in Germania. Esso è un'illazione necessaria del preteso principio di *Leibnizio*. Non giova il replicare, che questo filosofo limita il suo preteso principio alle monadi create; poichè egli lo fonda su la semplicità della monade, in forza della quale nulla può uscire al di fuori. Il principio conviene dunque a tutti gli esseri semplici, ed è universale: esso mena diritto ad un perfetto egoismo.

Leibnizio s'inganna pretendendo, che non potendo le modificazioni passare da un soggetto in un altro, l'azione di un essere su di un altro, la quale suppone questo passaggio, non può avere esistenza. Agire è produrre, e l'azione produttrice non passa mica dall'agente nel paziente; poichè ciò che è prodotto è distinto dall'azione produttrice, e legato, in un modo incomprensibile, con essa.

Il filosofo, che ragiona col metodo sperimentale, e che rinuncia a' falsi metodi, si arresta a' fatti primitivi ed inesplicabili dell'azione e della passione del *me*.

Io mi ricordo, di aver trattata questa materia nel secondo volume di questo Saggio dal § 72 sino al 78 inclusivamente, che il mio lettore potrà rileggere.

§ 30. L'altro principio di *Leibnizio* è; che ogni monade dee esser dotata di percezione e che questa percezione è la rappresentazione del composto nel semplice. « Egli bisogna, che oltre il principio de' cambiamenti, vi sia qualche *schema* di ciò che è cambiato, che faccia per dir così la specificazione e la varietà delle sostanze semplici. Questa spezie di *schema* dee inviluppare la moltitudine nell'unità o nel semplice, perchè in ogni cambiamento naturale, poichè esso avviene per gradi, qualche cosa è cambiata, e qualche cosa resta:

bisogna dunque riconoscere in una sostanza semplice una certa pluralità di affezioni e di relazioni, sebbene questa sostanza manchi di parti. Questo stato passeggiero, che inviluppa e rappresenta la moltitudine nell'unità o nella sostanza semplice, non è altra cosa, se non che ciò che noi chiamiamo *percezione* (1). »

Il filosofo alemanno usa qui un linguaggio oscuro: egli non fa intender chiaramente ciò che vuol significare per questo *schema*, ed uno de' suoi più dotti ammiratori non ne ha preso il vero senso. Ecco come scrive l'illustre *Bonnet* su le tesi rapportate. « Qui si prova la maggior pena a farsi un'idea un poco netta della singolar dottrina del profondo metafisico. Ecco come io concepisco la cosa. La monade ha de' cambiamenti continui e successivi: ecco ciò che l'Autore nomina *moltitudine nell'unità*. Ma questi cambiamenti non si trovano che in questa monade: ciascuna monade ha i suoi cambiamenti proprj, e la sua serie determinata da' cambiamenti che la costituisce differente da ogni altra monade: ciò è quello, che l'autore esprime coi termini di *specificazione delle sostanze semplici*. Vi ha dunque in ciascuna monade una pluralità di stati, che hanno delle relazioni gli uni cogli altri, e che caratterizzano la monade come essere individuale; perchè essendo essa perfettamente semplice non può essere caratterizzata o differenziata nella maniera di un composto. Essendovi dunque qui pluralità nell'unità, bisogna che vi sia qualche cosa nella monade, che rappresenti questa pluralità, o che ne sia come una spezie di quadro o di *schema*, come parla l'autore: ora si concepisce che questa sorte di rappresentazione della

(1) Ibid., Tesi XII, XIII e XIV.

pluralità nell'unità non può trovarsi, se non che nella percettibilità o nella capacità di avere delle percezioni; poichè la monade in qualità di essere assolutamente semplice non è suscettibile, se non che di questa sorta di rappresentazione (1). »

Bonnet non ha qui compreso il vero senso di *Leibnizio*. Leggendo con attenzione le tesi citate, ed altri luoghi del filosofo alemanno su lo stesso oggetto, si vede chiaramente, che *la rappresentazione della moltitudine nell'unità* è la percezione di un composto. Il composto è moltitudine: la percezione è rappresentazione: la monade in cui è la percezione è unità. La rappresentazione della moltitudine nell'unità è dunque la percezione del composto, la quale si trova nella monade. Lo *schema* dovendo inviluppare la moltitudine nell'unità, il che vale quanto dire, rappresentare la moltitudine nell'unità, dee in conseguenza essere una percezione, e siccome questa percezione dee fare la specificazione delle monadi, essa dee essere una percezione originaria in ciascuna monade e differente in ciascuna di esse. Ciò segue pure dalla serie de' principj di *Leibnizio*. L'anima nostra ha in questo momento la rappresentazione A; ora vi dee essere una ragion sufficiente, perchè ella abbia la rappresentazione A piuttosto che la rappresentazione B. Questa ragion sufficiente non può essere la sola forza rappresentativa dell'anima; poichè da questa forza segue solamente, che l'anima dee avere delle rappresentazioni; ma non segue mica, che debba avere questa rappresentazione piuttosto che un' altra. Le rappresentazioni dell'anima hanno dunque la ragion sufficiente della loro esistenza

(1) Bonnet, OEuvres, tom. 18. Une du Leibnitianisme.

particolare nelle rappresentazioni antecedenti; ed ogni stato dell'anima ha la sua ragion sufficiente nello stato che immediatamente lo precede, ed è la ragion sufficiente dello stato che lo segue.

Il presente è dunque gravido del futuro.

Partendo dallo stato attuale dell'anima fa d'uopo giugnere allo stato primitivo di questa monade; perchè una serie infinita di stati, in cui ciascuno abbia la ragion sufficiente nello stato, che immediatamente lo precede, senza uno stato primo, è impossibile. Nello stato primitivo dell'anima vi è dunque una rappresentazione originaria del composto nel semplice, e la forza rappresentativa. Questa rappresentazione originaria essendo diversa in ciascuna monade, costituisce la loro specificazione, ed essa è lo *schema* di cui parla *Leibnizio*.

Ma su qual fondamento il filosofo alemanno attribuisce a ciascuna monade questa percezione? le monadi, egli dice, debbono cambiare il loro stato: io non comprendo, che vi sieno altri modi di cambiarlo, se non che il moto e la successione delle percezioni; poichè io non ho idea di altre azioni, se non che di quella del moto e di quella della percezione. Or le monadi, essendo semplici, non possono cambiare il loro stato per mezzo del moto; debbono dunque cambiarlo, per mezzo della successione delle percezioni; la percezione è per ciò la sola proprietà di cui esse sien capaci.

Qui si vede lo stesso frivolo dommatismo, con cui si pronuncia, che i limiti delle cose in sè sono gli stessi de' limiti della nostra intelligenza. *Bonnet* stesso da me citato conosce la futilità del ragionamento Leibniziano: « Perchè Leibnizio, egli dice non concepisce, che possa esservi altra cosa negli esseri semplici, se non che percezioni, segue forse, che tali esseri non

possono possedere proprietà molto differenti dalle percezioni? La maniera di ragionare del nostro filosofo è forse quella di un logico molto esatto (1)? »

Un filosofo, che non ha lo spirito romanzesco, dirà: l'estensione è il primo fenomeno, che mi colpisce al di fuori, il secondo è il moto, che per la maniera diversa con cui modifica l'estensione, ci presenta i diversi fenomeni che ammiriamo nell'universo fisico. Io non posso risalire a' principj semplici, che sono la sorgente primitiva di questi fenomeni; io dunque mi arresto qui, e non cercherò di oltrepassare i limiti prescritti dalla natura al mio spirito.

§ 34. Il terzo principio di Leibnizio è, che questo *schema*, o percezione originaria della monade, consiste nell'idea dell'intero universo. « L'adattamento di tutte le creature a ciascuna di esse, e di ciascuna di esse a tutte le altre fa, che ciascuna sostanza semplice ha de' rapporti che esprimono tutte le altre, e diviene, per conseguenza, uno specchio vivente e perpetuo dell'universo. Or come la stessa città osservata da differenti luoghi non sembra mica la stessa, e si moltiplica, per così dire, co' differenti punti di veduta, avviene ancora, che per la moltitudine infinita delle sostanze semplici, vi sieno in qualche maniera tanti universi differenti, che per tanto non sono se non che rappresentazioni scenografiche dello stesso universo, secondo i differenti punti di veduta di ciascuna monade (2). »

Da quanto abbiam detto si vede, che secondo *Leibnizio* ciascuna monade, nel primo istante della creazione, dee avere la rappresentazione di un corpo quale

(1) Id., Op. cit.
(2) Leibnizio, Op. cit., Tesi LVIII e LIX.

che siasi. Ma questa rappresentazione, secondo lo stesso filosofo, dee risultare dalle rappresentazioni dello stato di ciascuna delle monadi che compongono questo corpo. Sieno queste monadi B, C, D, E, e la monade che si rappresenta il corpo risultante da queste monadi B, C, D, E si dica A. A; dee dunque rappresentarsi lo stato di B, C, D, E; ma lo stato di queste monadi è una rappresentazione: A dee, in conseguenza, rappresentarsi le rappresentazioni delle monadi B, C, D, E: Ora la rappresentazione della monade B dee essere la rappresentazione di un composto; questa monade B si rappresenterà, per cagion d'esempio, lo stato delle monadi F, G, H, I. La monade A dunque, la quale ha la rappresentazione immediata della monade B, dee avere ancora la rappresentazione mediata delle monadi F, G, H, I.

Lo stesso dee dirsi riguardo alle monadi C, D, E. Un tale raziocinio, potendo applicarsi eziandio alle rappresentazioni che le monadi F, G, H, I, e tutte le altre monadi hanno in sè; da ciò segue, che la rappresentazione originaria di ciascuna monade non può limitarsi, e che essa dee estendersi a tutte le monadi, delle quali è composto l'intero universo. L'anima è dunque creata coll'idea dell'intero universo, la quale è lo *schema* della monade umana, ed è creata pure con una forza la quale tende a cambiare questa idea originaria dell'intero universo. Tale è la serie de' pensamenti di *Leibnizio* su l'oggetto che ci occupa.

Leibnizio suppone in quest'argomento, che ciascuna monade dee esser dotata di percezione: egli suppone inoltre, che la percezione del composto sia inseparabile dalle percezioni degli elementi, da' quali il composto risulta: tutti e due questi principj son falsi, e per ciò l'argomento leibniziano cade con essi. Ho

già parlato del primo: riguardo al secondo dico, che ci è lecito di supporre una verità che *Leibnizio* non ci contrasta ed è, che lo spirito umano è limitato. Ora se questa limitazione fa sì, che lo spirito umano non possa percepire co' sensi altra cosa, se non che dei composti; se questa limitazione fa sì, che la sensibilità esterna non possa andare al di là de' fenomeni; in tal caso la percezione del composto ha esistenza senza le percezioni de' semplici; ed il fenomeno sarà percepito, senza che si percepiscano i principj da cui il fenomeno risulta. Ora l'esperienza c' insegna, che tale è la limitazione dello spirito umano, la pretesa idea dell'intero universo è dunque affatto chimerica.

Leibnizio ha creduto di poter conoscere l'umana intelligenza *a priori*, e questo metodo falso è stato l'infausta sorgente de' suoi errori.

Tutte queste tesi pel principe Eugenio sono un bel nulla; *Leibnizio* intanto ci dice nella tesi LXI, che egli ardisce di riguardar come dimostrata la sua ipotesi. *Bonnet*, suo grande ammiratore, fa su di ciò la seguente osservazione: « Quando si conoscono un poco le terribili obbiezioni che si sono elevate contro tutta la dottrina monadologica di Leibnizio, quanto non si rimane sorpreso di ciò che egli aggiugne immediatamente dopo? *Quest' ipotesi, che io oso dire dimostrata è la sola, che dona un' idea alta abbastanza della grandezza di Dio* (tesi LXI).

« Come un sì eccellente filosofo ha egli potuto dare per dimostrata un' ipotesi, il cui fondamento riposa su l'ignoranza profonda, in cui noi siamo della vera natura dell'estensione materiale? Io ardisco dirlo, per la parte mia; Leibnizio non sapeva mica dubitare abbastanza, e l'incatenamento, che egli sapeva porre nelle sue profonde meditazioni, lo persuadeva troppo,

che esse l'avevano condotto al vero sistema del mondo. Egli enunciava le sue proposizioni monadologiche collo stesso tuono con cui si annuncerebbero le verità le meglio provate, o le proposizioni di geometria (1). »

Wolfio non ammette la percezione in tutte le monadi; egli appoggia l'idea che pone nell'anima dell'intero universo sul seguente raziocinio.

Le idee sensibili debbono essere simili agli oggetti di cui sono le rappresentazioni. L'idea sensibile di un corpo quale che siasi comprende dunque le rappresentazioni dello stato di ciascuno degli elementi di cui questo corpo è composto. Lo stato di ciascuno di questi elementi dipende dallo stato attuale di tutto l'universo. L'idea sensibile di un corpo quale che siasi comprende, in conseguenza, la rappresentazione dello stato attuale dell'universo.

Lo stato attuale dell'universo dipende dagli stati antecedenti. L'anima dunque, rappresentandosi il proprio corpo, si rappresenta non solamente lo stato attuale dell'intero universo; ma eziandio tutto il passato. Similmente si rappresenta lo stato futuro dell'intero universo; poichè il futuro contiene la sua ragion sufficiente nel presente. Tale è la serie de' pensamenti di Wolfio: egli insegna:

« *Le idee sensibili particolari, ed i fantasmi delle cose passate involvono l'intero stato dell'universo, al quale stato si riferiscono.*

« *Le idee sensibili particolari, ed i fantasmi delle cose passate, involvono tutti gli stati antecedenti del mondo.*

« *Le idee sensibili particolari involvono tutti gli stati futuri del mondo, e ciascun fantasma di una*

(1) Id., Op. cit.

così passata involve tutti gli stati del mondo, che erano futuri riguardo al fantasma (1). »

Di quali stravaganze non è mai capace lo spirito umano quando segue un falso metodo!

È falso che le nostre sensazioni rappresentino lo stato delle cose a cui si riferiscono. Ciò è stato dimostrato in più luoghi di questo Saggio. È falso che esse si estendono sino allo stato degli elementi primitivi del corpo, come abbiam osservato contro di *Leibnizio*. Si può concedere, che lo stato di una monade dipenda dallo stato attuale dell'intero universo, e che lo stato attuale dell'universo dipende dagli stati antecedenti, ed è la causa dello stato futuro. Ma è una falsa illazione il dedurre, che lo spirito umano debba conoscere tutte queste cause e prevedere tutti gli effetti. Lo spirito umano non può sempre risalire alle cause prossime degli effetti che conosce: egli non risale giammai alle cause prime, le quali gli saranno eternamente ignote. Qui sono ignoti gli effetti, cioè lo stato attuale di qualunque prima sostanza, che entra nella composizione di un corpo, e son pure ignote le cause.

Forse dal sapere il luogo attuale di un granello di arena segue, che io debba conoscere tutti i luoghi pei quali questo corpicciuolo è passato dalla creazione dei suoi elementi sino al presente?

Ma io ho fatto abbastanza onore a quest'assurdità, coll'essermi tanto trattenuto a confutarla.

§ 32. La base dunque, che, nell'idealismo soggettivo, *Wolfio* ha cercato di porre alla fisica è affatto chimerica.

Lo stesso filosofo ha inoltre preteso, che quest'idealismo non reca alcun nocumento ad alcun' altra parte

(1) Wolfio, Psychol. rat., § 182, 184 e 185.

della filosofia. La morale, secondo lui, esiste interamente, tanto nell'idealismo che nel realismo. Egli pone e cerca di provare queste due proposizioni: « *Nell'ipotesi degl'idealisti sussistono il diritto di natura, e la filosofia morale e politica; o sia in grazia degl'idealisti nulla si dee in queste discipline cambiare.*

« *L'idealismo nulla nuoce alla intera filosofia, cioè in grazia degl'idealisti nulla si dee cambiare ne' dommi filosofici* (1). » Riguardo alla prima proposizione la ragione si è, che le nostre azioni libere producono gli stessi effetti, tanto nell'una che nell'altra ipotesi: sia, per cagion d'esempio, che vi sia realmente il mio corpo ed il vino; sia che queste cose non abbiano se non che un'esistenza ideale nell'anima, sarà sempre vero, che l'ubbriachezza è un male, e la temperanza un bene.

Esaminando la questione in tutte le sue parti, si vede chiaramente che l'opinione wolfiana è falsa.

Nell'ipotesi dell'idealismo soggettivo, noi non abbiamo alcun motivo di supporre l'esistenza degli altri uomini. Per mezzo de' sensi noi apprendiamo a conoscere i nostri genitori, i nostri amici, i nostri concittadini. L'uomo, che rigetta la testimonianza de' sensi per le cose esterne, s'isola nella natura, vive solitario ed abbandonato. Questo stato togliendosi tutti gli oggetti della nostra benevolenza, è uno stato contrario alla nostra perfezione ed alla nostra felicità. Noi agiamo molte volte, appoggiati su la persuasione dell'esistenza degli altri uomini simili a noi, in modo che tolta questa persuasione non avremmo motivo di agire.

Uno scrittore, animato dal desiderio della gloria, si

(1) Theol. nat., P. II, § 637 e 639.

sottomette a' più penosi travagli della meditazione e dello studio: toglietegli la persuasione dell'esistenza degli altri uomini, il motivo della gloria non potrà sussistere: egli potrà solamente avere in veduta il lucro; o se si vuole la conoscenza della verità, ma non mai la gloria, ed il giovare agli altri uomini, comunicando loro le sue scoverte e le sue conoscenze. Che cosa diverrà mai l'affezione di una tenera madre verso il suo pargoletto, se ella arrivasse a persuadersi, che l'oggetto della sua tenerezza è un bel nulla?

Convengo, che riducendo la morale ad un perfetto egoismo, e cambiando la vera virtù in una continua ipocrisia, nell'ipotesi della non esistenza degli altri uomini, potrà forse sostenersi qualche apparenza di morale. Ma la vera morale riposa su la persuasione dell'esistenza degli altri uomini simili a noi stessi, dotati degli stessi diritti, e soggetti agli stessi doveri. Un uomo, che è stato mio benefattore mi affida un deposito, ritirandone per memoria un mio chirografo: siamo in un bosco, io posso uccidere il mio benefattore, senza timore, che la mia azione sia scoverta: posso così distruggere il documento che potrebbe obbligarmi alla restituzione del deposito. Nell'ipotesi che quest' uomo sia una mera apparenza, io opererei contro la ragione non uccidendolo, e la voce della mia coscienza che mi grida: *Sii giusto*: *sii grato al tuo benefattore*, sarebbe, in tal caso, una voce ingannatrice, come sarebbe un pregiudizio il rimorso che mi seguirebbe dopo dell'azione.

La scienza dello spirito umano si perfeziona coll'osservazione di ciò che accade negli spiriti umani; il che si deduce da ciò che noi osserviamo ne' loro corpi. Tolta questa base, tutto quello, che una sana filosofia ci fa conoscere su l'influenza tanto delle cause fisiche

che delle cause morali su lo stato e lo sviluppo dello spirito umano diviene un' illusione.

L' idealismo soggettivo è dunque contrario alla fisica, alla morale, ed alla filosofia dello spirito umano; e l'apologia, che a tal riguardo ne fa *Wolfio* è insussistente.

È bello il pezzo seguente che io trascrivo dal Saggio su gli Elementi di Filosofia di *Gley*: « Io non ho conosciuto Fichte che nel 1805. Attaccandosi sin da principio a Kant, egli aveva per l'arditezza delle sue opinioni prodotto una viva sensazione nella nuova scuola. Egli è il primo che abbia assegnato il *me contemplativo* come principio della scienza. L' idea del *me* considerato come una potenza intellettuale, che crea intorno di essa il suo universo, per divenirne la regina, la regolatrice suprema, è un' idea seducente; essa lusinga l'orgoglio dell' uomo. Presentando quest' idea a suo modo, Fichte pretendeva aver esposto fedelmente i principj di Kant; ma il suo maestro altamente lo disapprovò.

« Non si era mica di accordo su la maniera d'intendere il *me* assoluto. Vive discussioni s' innalzarono a questo soggetto fra *Shelling* e *Fichte*, che la nuova scuola collocava tutti e due fra i più illustri de' suoi discepoli.

« Nel 1805 quest'ultimo arrivò ad Erlang, per occuparvi la prima cattedra di filosofia. Io mi gettai nella folla per ascoltarlo. Il suo metodo era da principio quello di Arcesilao, di Carneade, e di quegli uomini, che succedendo a Platone, avevano formato la seconda e la terza Accademia. Ma egli terminava più saviamente di essi. Dopo di aver lusingato la ragione discursiva, egli l'attaccava, la deprimeva: secondo lui, ella poteva tutto: con essa si era certissimo di giugnere

fino alle verità le più inaccessibili. Ma nel momento in cui si credeva entrare nel santuario, quest' idea ingannatrice ritirava tutta ad un colpo la sua mano: i precipizj si seguivano l' un l' altro: voi vi trovavate su gli orli dell'abisso, al fondo del quale si trovano i mostri del dubbio e dell'empietà. Allora Fichte vi colpiva di terrore, gettando de' gridi di dolore e di disperazione.

« *Ove son io giunto, gridava egli: ove mi hanno condotto i vostri perfidi sistemi! Voi avete distrutto a' miei occhi tutto l'Universo, il mio proprio corpo non è più che un' apparenza; io non so ancora, se ella esiste questa sostanza celeste che pensa in me. Io non sarei dunque più che una pura rappresentazione, nulla che realmente esistesse? Scienza vana ed ingannatrice, quali disegni avevi tu dunque formato contro di me? Ove volevi tu condurmi? Ma tutto in un colpo io sento in me innalzarsi un pensiere di consolazione. Oh! qual' è dunque questa potenza invincibile che mi prende, che abbraccia il mio cuore, che attaccandosi al centro dell' anima mia grida: tu non sei punto fatto per una vana scienza: togliti a questo universo di chimere, ed agisci: ecco la tua destinazione.*

« *Questa voce mi annuncia qualche cosa, che le è ancora opposta; ecco ciò che io desiderava.*

« *Rientrando in me stesso io trovo un pendio che mi porta irresistibilmente all'azione, e ad un'azione indipendente. Per mezzo della ragione io dò degli occhi a questo pendio, che senza di essa sarebbe cieco. Io mi rappresento una forza di attività interiore; ma è il mio pensiere che la crea; esso la prende per darle delle forme intellettuali. Filosofia speculativa che mi menate all'errore, che cosa avete voi da riprendere in questo cammino nuovo?*

« *Voi mi direte forse che questo pendìo interiore è stato collocato in me da una potenza malefica, che si burla della mia credulità. Pensate così se vi piace: il mio senso intimo mi proibisce di seguirvi.*

« *Questo pendìo interiore mi porta irresistibilmente ad ammettere, che vi son de' corpi fuori di me. In quest' azione che mi spinge, per così dire, fuor di me stesso, io riconosco una di quelle grandi forze, la cui esistenza, e la cui potenza si manifestano nella natura delle cose.*

« *Questa tavola, su la quale io scrivo i miei pensieri, si presenta a me come una tavola, perchè non sarebbe essa una tavola? Io non trovo in me alcuna forza morale che possa distruggere il moto che mi porta ad ammettere l'esistenza di quest' oggetto. Questo moto dee dunque ottenere il suo effetto.*

« *La filosofia speculativa dirà: ciò non è che un pensiere; qual motivo avete voi di ammetterne l'esistenza? Vi bisognerebbe per ciò un altro pensiere, e così sino all'infinito. Oh! ecco bene ciò, che io ho fatto sino al presente. Salendo di dubbio in dubbio, di quistione in quistione, io sono giunto affaticato sino all'ultimo grado della scala, al di sopra della quale la mia mano non ha trovato che il nulla delle chimere. Abbandonando queste vane difficoltà, io mi collocherò di buon grado in quell'angolo ove riposa tranquillamente il mio pensiere; in questo luogo appunto mi conduce quella forza interiore che mi sostiene.*

« *Io ho trovato quel sesto organo, con cui prendo la realtà delle cose. Qual' è esso dunque? Esso è una credenza tranquilla che si presenta naturalmente, e che è legata alla mia destinazione.*

« *Questa credenza viene dal sentimento e non dalla*

scienza. Non vi approssimate più a me, per trattenermi colle vostre vane dispute. Voi nulla vi guadagnereste. Voi siete molto al di sotto della sorgente da cui io attingo la mia persuasione. Voi dividerete questo sentimento con me, se siete di buona fede. Noi nasciamo tutti nella credenza: colui ch'è cieco a lei ubbidisce senza vedere: colui che ha degli occhi la segue vedendo.

« Questa forza interiore mi perseguita, per farmi vedere e per farmi pensare: ho io veduto e pensato, ella sparisce, e sembra allora abbandonarmi, per lasciarmi a me stesso.

« Intanto io vedo, che sono perfettamente libero sotto l'azione di questa forza. Io rifletto, abbandono il mio oggetto, vi ritorno, e sento, che ho eziandio il potere di cercare delle vane ragioni, a fine di arrestare il moto di questa forza interiore.

« Io vedo de' corpi nello spazio: io credo che essi sono esseri simili a me. Questa scienza speculativa che ho seguito sino al presente, vuol farmi credere, che essi non sono, se non che delle apparenze, che non hanno alcuna cosa di reale, se non che nel mio pensiere. Che cosa mi dice al contrario questa forza interiore che opera nell'anima mia? Essa mi dice: questi corpi sono esseri simili a voi, esseri di cui voi dovete rispettare i diritti e l'indipendenza.

« Altri esseri si presentano a' miei occhi; ma essi non mi sono affatto simili. La filosofia vorrebbe ancora persuadermi che essi non sono, se non che delle apparenze. La fame, la sete, il bisogno mi fanno prendere questi esseri. Io mi trovo molto forzato a credere alla loro realtà. Io vedo, che questi esseri sono sommessi a leggi, la cui azione si manifesta da per tutto a' miei occhi. La forza interiore, che opera

in me, allontana le vane difficoltà della scienza colla stessa facilità, con cui il sole nella sua forza dissipa una leggiera nuvola.

« Pensate voi di buona fede, mi direte, che realmente esiste quest'universo? l'impulsione della forza interiore, che voi ammettete, sarebbe essa forse più potente delle leggi del ragionamento?

« Perchè temerei io di assicurarlo? Sì, io lo credo: io non ne ho alcun dubbio, sebbene non mi senta mica in istato di rispondere a tutte le vostre quistioni. Questa forza interiore, a cui io obbedisco, si riunisce a' miei doveri ed a' miei diritti, per compiere la mia convinzione.

« Supponiamo, che in questo momento uno di coloro che mi ascoltano, sommergendo questa forza interiore, ugualmente che la voce de' suoi doveri e dei miei diritti, si inoltri verso di me, dicendo in conformità de' principj della vostra filosofia che egli non mi prende che per una vana apparenza. Io gli renderei la pariglia; lo tratterei come una massa bruta, verso la quale non son legato da alcun dovere. Se io fossi il più forte, riuscirei senza dubbio a farlo parlare in conformità de' moti della forza, che opera nel suo cuore, e conformemente alle leggi della sana ragione.

« Gli oggetti esteriori non esercitano alcun'azione immediata su di me: io ho sempre riguardato come una chimera quegli atomi che, secondo gli antichi, distaccandosi da' corpi, verrebbero a formare una immagine nel mio occhio; io non ho affatto bisogno di questo vano appoggio. Io ammetto l'esistenza dei corpi, in seguito dell'azione di una forza interiore invincibile; i miei bisogni, i miei doveri formano insieme corpo per dare una nuova forza a questo

pendio. È appunto la credenza, è la legge morale, che mi determina ad operare.

« In questa credenza tutte le cose sono strettamente legate; se essa stabilisce i miei diritti, essa fonda eziandio quelli degli altri. Io debbo agire, e le mie azioni, i miei pensieri, mi conducono ad ammettere una nuova vita, in cui otterrò una felicità che mi sfugge in questa (1). »

Facciamo alcune osservazioni sul pezzo rapportato. Si stabilisce in esso, che la legge morale, la quale ci comanda di rispettare i diritti e l'indipendenza de' nostri simili, importa in sè la credenza alla loro esistenza. Ciò è incontrastabile, e non vi ha se non che uno spirito di sofisma che possa sostenere con *Wolfio*, che l'idealismo soggettivo non pregiudichi in alcun conto la vera morale. Non vi sono de' doveri verso delle apparenze, nè le apparenze hanno de' diritti simili a quelli di un essere. Ammettendo dunque la realtà della legge morale, ponendo, che l'imperativo della coscienza non è vano, ma ha un significato ed un valore reale, si dee ammettere l'esistenza dei corpi che ci circondano. Inoltre, tutte quelle affezioni di compassione, di ira, di giustizia, che si destano in noi, indipendentemente dalla nostra volontà, sono unite inseparabilmente alla persuasione dell'esistenza degli altri uomini.

Si suppone poi falsamente, nella dottrina rapportata, che la ragion pratica sia in contraddizione colla ragion teoretica; e che quest'ultima, non solamente sia impotente a stabilire l'esistenza de' corpi, ma conduce all'idealismo, laddove la prima stabilisce il realismo. Il dommatismo ed il razionalismo possono bene condurci all'idealismo, ma la vera filosofia dell'esperienza

(1) Essai sur les Elémens de la philosophie, P. V, Gley.

è molto lontana dal poterci menare a questa stravaganza. Questa soda filosofia partendo dal fatto primitivo del sentimento del *me* sensitivo di un *fuor di me*, sviluppando questo fatto in tutte le sue circostanze, stabilisce su di questa base immobile la realtà de' corpi e l'intera filosofia teoretica.

La realtà della conoscenza consiste nell'unione costante ed indivisibile della conoscenza coll'esistenza dell'oggetto conosciuto. Essa dunque consiste nell'unione indivisibile di due esistenze, cioè dell'esistenza della conoscenza e dell'esistenza dell'oggetto. Questa realtà è un fatto, che la riflessione su di noi stessi ci manifesta e ci obbliga a riconoscere. L'atto della coscienza è inseparabile dalla realtà del *me* percepito e delle modificazioni che sono in me. Io non debbo cercare *a priori* col razionalismo, impotente affatto su la regione dell'esistenze, di determinare la possibilità della conformità della conoscenza coll'oggetto conosciuto. Questa *conformità*, se può chiamarsi così, mi è data, ed io debbo riconoscerla. Le conoscenze primitive di fatto prendono l'oggetto. È questa la base su cui dee poggiare la vera filosofia teoretica. Ma su qual altra base può stabilirsi la vera filosofia pratica? Quella voce della forza interiore che mi grida, di riguardare gli altri uomini, che mi appariscono come esseri simili a me, e di rispettare, in conseguenza, i loro diritti e la loro indipendenza, non si fa forse sentire per l'organo stesso del sentimento del *me*? Sì, su quest'unica base poggia la filosofia intera, e la parte teoretica va perfettamente d'accordo colla parte pratica.

Si suppone ancora falsamente nel pezzo rapportato, che gli oggetti esterni non agiscono sul *me*. Noi non li conosciamo, se non che per la loro azione su di noi. Non è mica necessario di ricorrere al sistema antico

delle specie, che si distaccano da' corpi, per ammettere che questi modifichino lo spirito. Lo spirito percepisce in sè alcune modificazioni passive, percependole percepisce ancora l'agente esterno. Ciò vale quanto dire, che la sensazione si mostra alla coscienza, come distinta dal soggetto che sente, e dall' oggetto sentito, e come legata a tutti e due. Sentirsi affetto passivamente è sentire qualche cosa da cui lo spirito è affetto: sentirsi affetto passivamente è sentire sè stesso paziente: sentire sè stesso paziente è lo stesso che sentire l'agente esterno da cui lo spirito è modificato, o che agisce su lo spirito. L'agente esterno non può agire sul *me*, senza che l' *Io* lo percepisca: questa percezione, che chiamasi *sensazione* è un effetto prodotto in me, e questo effetto è essenzialmente la percezione di un oggetto esterno. Questo oggetto sebbene distinto dal *me*, è nondimeno presente al *me* su di cui agisce. Lo spirito è limitato, ed egli sente ciò che lo limita. Tale è la natura del sentimento primitivo, che noi dobbiamo limitarci a riconoscere. Lo spirito non percepisce dunque gli oggetti esterni, se non che in sè stesso, e nella coscienza di sè stesso è riposto il fondamento della scienza dell' uomo.

I razionalisti non hanno bene enunciato il problema della realtà della nostra conoscenza: *lo spirito*, hanno eglino detto, *non possiede che idee, che sentimenti; or come passerà egli dalla regione delle idee, o de' sentimenti a quella dell'esistenza?* Eglino avrebbero dovuto osservare, che i sentimenti, e l'esistenze non costituiscono due regioni separate: esse sono due esistenze inseparabili: la conoscenza reale non differisce dal sentimento se non perchè essa presenta allo spirito successivamente gli elementi dell'oggetto sentito, che il sentimento gli aveva presentati insieme.

§ 83. Su l'esistenza de' corpi, *Locke* ragiona nel seguente modo: « La conoscenza, che noi abbiamo della nostra propria esistenza ci viene per *intuizione*; ed è la *ragione* la facoltà, che ci fa conoscere chiaramente l'esistenza di Dio.

« Quanto all'esistenza delle altre cose, essa non si saprebbe conoscere, se non che per *sensazione*; perchè come l'esistenza reale non ha alcun legame necessario con alcuna delle idee, che un uomo ha nella sua memoria, e che niuna esistenza, eccettuata quella di Dio, ha un legame necessario coll'esistenza di alcun uomo in particolare, segue, che niun uomo può conoscere l'esistenza di alcun essere, se non che quando questo essere si fa percepire a quest'uomo, per mezzo della operazione attuale, che esso fa su di lui. Perchè l'avere l'idea di una cosa nel nostro spirito non prova l'esistenza di questa cosa maggiormente, che il ritratto di un uomo dimostri l'esistenza di costui nel mondo, o le visioni di un sogno stabiliscano una vera storia.

« L'attuale percezione delle idee, che dall'esterno ci provengono, è adunque la causa, per cui arriviamo a conoscere l'esistenza delle altre cose, e ad essere in noi stessi convinti dell'esistenza fuori di noi, in quel tempo, di alcuna cosa che eccita questa idea, avvegnachè forse non sappiamo nè consideriamo, come ciò avvenga . . . Per esempio allora che io scrivo ciò, la carta, colpendo i miei occhi, produce nel mio spirito l'idea a cui io dò il nome di *bianco*, quale che siasi l'oggetto, che l'eccita in me; e perciò conosco, che questa qualità o questo accidente, la cui apparenza essendo avanti de' miei occhi produce sempre questa idea, esiste realmente e fuor di me.

« Quantunque la conoscenza, che acquistiamo per

mezzo de' nostri sensi dell' esistenza delle cose fuori di noi, *non sia certa quanto la nostra cognizione intuitiva, o le conclusioni, che la nostra ragione deduce, considerando le idee chiare, ed astratte esistenti nel nostro spirito, è nondimeno una certezza, che merita il nome di conoscenza.* Se noi giugniamo a persuaderci, che le nostre facoltà c'istruiscono, come è necessario relativamente all' esistenza degli oggetti, da cui sono impressionate, questa certezza non potrebbe ritenersi per una fidanza mal fondata.

« Ma oltre della sicurezza, che i nostri sensi ci danno, che essi non s' ingannano punto nel rapporto, che ci fanno dell' esistenza delle cose esteriori, per le impressioni, che essi ne ricevono, noi siamo ancora confermati in questa sicurezza per altre ragioni, che concorrono a stabilirla.

« Primieramente ad evidenza si scorge essere queste percezioni in noi prodotte da cause esterne, che colpiscono i nostri sensi, perchè quelli privi degli organi di un senso qualunque, non possono giammai introdurre attualmente nel loro spirito idee appartenenti a questo senso . . . nè esse sono prodotte dagli organi, perchè se ciò fosse, gli occhi di un uomo produrrebbero colori nelle tenebre, ed il suo naso sentirebbe odore di rose nell' inverno.

« In secondo luogo, un' altra prova si è, di non potere io impedire alcune volte, che queste percezioni sieno prodotte nel mio spirito. Poichè sebbene quando abbia chiusi gli occhi, o sia in una camera oscura, possa richiamare nel mio spirito a piacimento le idee della luce o del sole, collocate nella mia memoria da precedente sensazione, ed abbandonarle ogni volta che mi piace, rappresentandomi quelle dell' odore di una rosa, o del gusto dello zuccaro; pure se volgo gli oc-

chi verso del sole, non potrò sfuggire di ricevere le idee prodotte allora in me dalla luce e dal sole. Di modochè avvi una gran differenza fra le idee, che in me s'introducono per forza in me, e che non posso evitare di avere, e quelle che sono come in riserbo nella mia memoria, su le quali avrò costantemente il potere di disporne, e di lasciarle secondo mi aggrada. Ed egli bisogna, per conseguenza, che vi sia necessariamente qualche causa esteriore, l'impressione viva di alcuni oggetti fuori di me, di cui io non possa superare l'efficacia, che produca queste idee nel mio spirito, sia che io voglio, o no. Oltre a ciò, non vi ha persona, che non senta in sè stesso la differenza, che si trova fra contemplare il sole, conformemente all'idea, che egli ne ha nella sua memoria, ed il riguardarlo attualmente: due cose di cui la percezione è sì distinta nel suo spirito, che poche di queste idee sono più distinte l'una dall'altra. Conosce dunque, che tutte e due non sono un effetto della sua memoria, o una produzione del suo proprio spirito, e puri fantasmi in sè stesso formati; ma che la veduta attuale del sole è prodotta da una causa, che esiste fuor di lui.

« In terzo luogo aggiungasi, che molte di queste idee sono in noi prodotte con dolore, quantunque in seguito ce le rammentiamo, senza risentirne il menomo incomodo. Così un sentimento sgradevole di caldo o di freddo non ci cagiona alcuna molesta impressione, allorchè ne richiamiamo l'idea nel nostro spirito, sebbene ci fosse riuscita assai spiacevole, quando l'abbiamo sentito, e lo sia eziandio ogni volta, che ritorna a colpirci; il che deriva dal disordine, in cui gli oggetti esterni gettano il nostro corpo per le attuali impressioni, che vi fanno ... Lo stesso si può dire del piacere, che va unito a molte attuali sensazioni.

« In quarto luogo i nostri sensi in molti casi si fanno l'un l'altro testimonianza della verità delle loro relazioni su l'esistenza delle cose sensibili fuor di noi. Colui che vede il fuoco può sentirlo, se dubita, che sia una semplice immaginazione, e può convincersene mettendo nel fuoco la sua mano, la quale certamente non potrebbe sentire un dolore sì vivo per una pura idea, o una semplice visione, a meno che questo dolore non sia pur esso una immaginazione, che nondimeno non potrebbe richiamare nel suo spirito, rappresentandosi l'idea della scottatura dopo essere attualmente cicatrizzata (1). »

Le ragioni di *Locke*, per provare la realtà degli oggetti delle nostre sensazioni, si riducono dunque a quattro: 1. Che noi non possiamo avere queste sensazioni o idee sensibili, se non che per mezzo de' sensi: 2. Perchè i fantasmi si distinguono chiaramente dalle sensazioni: 3. Perchè il piacere ed il dolore, che va unito ad una attuale sensazione, non accompagna il ritorno di queste idee, allorchè gli oggetti sono assenti: 4. Perchè i nostri sensi si rendono l'un l'altro testimonianza dell'esistenza delle cose esterne.

§ 34. La quistione su l'idealismo è una quistione molto importante, ed intanto essa non è stata da' filosofi ben posta, e ben determinata.

La prima negligenza commessa, nella quistione che ci occupa, si è il non aver distinto l'idealismo soggettivo dall'idealismo oggettivo. Eglino avrebbero dovuto considerare, che la quistione ha due parti: si cerca in primo luogo: *Vi ha una causa esterna, che produce le nostre sensazioni?* Si cerca in secondo luogo.

---

(1) Locke, essai, ecc., liv. IV, cap. XI, § 1 a 7.

Quale è la natura della causa esterna, che produce le nostre sensazioni?

Inoltre, allora che si dice, che le nostre sensazioni derivano da una causa esterna, non si è determinato, *se questa causa è sentita, o pure giudicata*: il che vale quanto il risolvere la seguente quistione: *le nostre sensazioni si riferiscono esse ad una causa esterna semplicemente come loro causa, o come ad una loro causa ed oggetto insieme?*

Per far rilevare questa ultima differenza, cioè la differenza, che passa fra una *causa sentita* ed una *causa giudicata* io ricorro al seguente esempio. Io odo in una camera vicina, ma che non è presente a' miei occhi, la voce di un mio amico: io giudico subito, che il mio amico sia in questa camera, sebbene io nol vegga co' miei occhi, e che egli sia la causa, che ha pronunciato le parole da me udite. Quì il mio amico è una causa *giudicata*, non mica *sentita*. Io stendo la mia mano su di un tavolino, io provo una sensazione di solidità o di resistenza: la causa di questa sensazione è per me il tavolino, e questo tavolino è una causa *sentita* non già *giudicata*: il tavolino è l' *oggetto* insieme della sensazione di solidità.

Secondo la dottrina da me stabilita in questo Saggio, ogni sensazione è inseparabilmente unita al suo oggetto, poichè essa è essenzialmente la percezione di un oggetto esterno. La causa immediata della sensazione è dunque *sentita* non già *giudicata*: questa causa è insieme causa ed *oggetto* della sensazione.

È importante il notare siffatte differenze nella quistione complicata dell' idealismo.

Locke dice: *Le nostre sensazioni debbono derivare da una causa esterna. Hume* eleva contro di questo argomento la seguente difficoltà: « Le perce-

zioni sensibili sono esse prodotte da oggetti esterni, che loro rassomigliano? È questa una quistione di fatto; e come altrimenti deciderla, se non come tutte le altre quistioni di tal natura, io voglio dire coll'esperienza? ora l'esperienza quivi si tace, e debbe tacersi. *Nulla può essere presente allo spirito fuorchè le percezioni*, ed è quindi impossibile avere una esperienza della loro connessione cogli oggetti. Senza alcuno ragionevole fondamento adunque supporrebbesi tal connessione (1). »

Nulla può essere presente allo spirito fuorchè le percezioni! Un tal principio del nostro scettico è falso. L'oggetto esterno che agisce su lo spirito è allo spirito presente. Lo spirito lo percepisce; e l'oggetto è una causa *sentita* non *giudicata*. Questa causa è dunque sperimentale, perchè fa parte del fatto della sensazione. *Locke* supponendo il principio, che niente è presente allo spirito fuorchè le idee, non può riguardare la causa delle nostre sensazioni come sentita.

Di più: concedendo a *Locke*, che le nostre sensazioni derivano da una causa esterna, l'idealismo oggettivo resta in vigore, poichè una tal causa può essere, secondo gli idealisti di cui parlo, lo spirito infinito. Il sig. *Degerando* osserva: « Alcuni filosofi fondando su le relazioni de' sensi l'esistenza degli oggetti esterni, e la realtà delle conoscenze, che noi ne abbiamo, non hanno mica creduto, che i sensi ce ne istruiscano per una percezione indipendente dal raziocinio; ma eglino hanno pensato, che lo spirito conclude dalle sensazioni a' lor oggetti, come dagli effetti alle loro cause: *Noi non ci diamo le nostre sensazioni a noi stessi*, hanno eglino detto; esse son dunque il prodotto di agenti stranieri: *Noi non formiamo*

(1) Hume, Saggi su l'intendimento, saggio 12.

che le nostre idee complesse; le nostre idee semplici sono dunque un impronto che noi facciamo da esseri differenti da noi. È questo particolarmente il ragionamento di Locke; è ancora presso a poco quello d'Alembert. Ma gl'idealisti innalzano ancora qui molte obbiezioni; un tal ragionamento suppone, che si ha il diritto di concludere da un effetto noto ad una causa ignota, ed Hume ha contrastato questo diritto. Se lo spirito da un'altra parte può rimontare dagli effetti alle cause, ciò non è, se non che in virtù dell'analogia; or egli non può esservi qui alcuna analogia, senza supporre lo stato della quistione. Ammettendo, che la presenza in noi delle sensazioni, che non ci abbiamo date, provi l'esistenza di certi esseri fuori di noi stessi, almeno questa induzione non ci fornisce alcun lume su le loro proprietà intrinseche; e che cosa è mai sapere, che una cosa esiste, se non si sa quale è questa cosa? Berkeley convenendo, che noi non siamo gli autori delle nostre proprie sensazioni, riconoscendo, che esse debbono avere una causa esterna, trova molto più naturale e molto più semplice, di farle derivare immediatamente dalla suprema intelligenza. Leibnitz finalmente attacca la supposizione principale essa stessa, e non vede nelle sensazioni se non che il prodotto deldell'attività interiore dello spirito; egli rifiuta loro quel carattere di semplicità, che Locke aveva creduto riconoscere in alcune fra di esse (1). »

§ 35. Delle quattro ragioni addotte da *Locke* contro l'idealismo, due non sono affatto concludenti. La prima si è, che noi non possiamo avere alcune idee semplici, se non che per mezzo de' sensi analoghi.

---

(1) Degerando, Histoire comparée, t. 3, cap. X, prima edizione.

L'idealismo risponde che esso non nega l'esistenza ideale del nostro corpo, e perciò de' nostri sensi, nè la scambievole dipendenza de' fenomeni. Abbiamo su questo oggetto riferito di sopra le riflessioni di *Wolfio*.

La quarta ragione si è, che i nostri sensi si rendono una scambievole testimonianza su l'esistenza delle cose esteriori: l'idealismo elude questa ragione colla supposta dipendenza de' fenomeni: esso ammette, che i fenomeni di un senso sono in congiunzione co' fenomeni di un altro senso; che per cagion di esempio, vi ha una relazione costante fra i fenomeni della vista e quelli del tatto, fra i fenomeni dell' udito e quelli del tatto, ecc. *Locke* inoltre riguarda la certezza, che abbiamo delle cose esteriori come minore di quella nascente dalla cognizione intuitiva del senso intimo, e da quella delle conclusioni, che la nostra ragione deduce, considerando le idee chiare, ed astratte, esistenti nel nostro spirito. Ora ciò che è meno certo di una cosa certa è incerto; l'esistenza de' corpi è dunque, secondo *Locke*, incerta. Questo Filosofo usa su l'importante quistione, che ci occupa, un linguaggio vario: egli scrive: « La certezza delle cose in natura, essendo una volta fondata su la testimonianza de' nostri sensi, essa non solo è sì perfetta quale la nostra natura lo permette, ma lo è altresì quale la nostra condizione lo richiede. Poichè non essendo le nostre facoltà proporzionate all' intera estensione degli esseri, nè ad alcuna cognizione delle cose, *chiara*, *perfetta*, *assoluta*, *ed esente di ogni dubbio*, *e d' ogni incertezza*, ma alla conservazione delle nostre persone, in cui esse si trovano quali debbono essere per l'uso di questa vita, esse sotto questo rapporto ci servono assai bene, dandoci soltanto a conoscere in modo certo le cose convenienti o contrarie alla nostra natura.

« L'esistenza de' corpi è dunque, secondo *Locke*, incerta. Ma l'autore stesso soggiunge. Questa evidenza è così grande come la possiamo desiderare, essendo tanto certa quanto il piacere od il dolore che sentiamo, cioè la nostra felicità od infelicità (1). »

Ora la conoscenza, che abbiamo dell'esistenza di un piacere, o di un dolore, non è forse una conoscenza interiore del proprio essere? Per non porre il filosofo inglese in contraddizione con sè stesso, giova il credere, che egli alluda alla differenza, che nel Capitolo primo ho stabilita con *Cartesio*, fra i giudizj relativi all'esistenza degli oggetti esterni, ed il giudizio su l'esistenza del proprio essere; cioè, che l'esistenza del proprio essere si pone col dubitarne, e col dubbio stesso dell'esistenza delle altre cose; laddove col dubbio dell'esistenza delle altre cose non si pone mica questa esistenza. Ma fa d'uopo osservare, che questa differenza non compete esclusivamente a' soli oggetti esterni, essa compete pure alle modificazioni del proprio essere: dubitando dell'esistenza in me di un piacere o di un dolore, io non pongo con questo dubbio il piacere o il dolore in me. Questa differenza nondimeno non fa sì, che l'esistenza delle modificazioni, che chiaramente percepiamo in noi non sia incontrastabile come l'esistenza del proprio essere, e che la conoscenza di esse non sia fondata su lo stesso motivo immediato del senso intimo, e che non sia ugualmente una conoscenza intuitiva come quella del proprio essere.

Il sentimento del *me* paziente, del me limitato da un di fuori, è primitivo e costante. In questo sentimento interno mi è data l'esistenza di un di fuori, che

(1) Loc. cit., § 8.

agisce in me, e che mi limita. La realtà di *un di fuori* è dunque fondata su lo stesso motivo del senso intimo, su di cui è fondata l'esistenza del me, e delle modificazioni, che sono nel me. Ogni dubbio perciò su l'esistenza di un di fuori è irragionevole.

I filosofi, avendo, quasi generalmente, trascurato l'esame diligente de' nostri motivi di conoscere, hanno adottato l'errore di credere, che la certezza dell'esistenza del di fuori da essi chiamata *certezza fisica*, sia minore della certezza, che abbiamo del proprio essere, e di quella delle altre verità razionali, fondata su la comparazione delle nostre idee astratte; o sia sul principio d'identità. L'Abate *Genovesi* scrive: « La verità di sensazione non consistendo in paragoni, ma nel solo senso di quel che si sente, è la sola la quale è fuori di ogni attentato di sospetto, di tutte le verità, che sono fuori del campo delle idee.

« Non è possibile, che non si senta quel che si sente, come non è possibile, che una cosa sia e non sia insieme. Così niente vi dee essere più certo, quanto che noi siamo, mentre sentiamo di esserci: che noi pensiamo, scegliamo ecc. mentre sentiamo di pensare e di scegliere: che noi sentiamo dolore o piacere, odio o amore, timore o sdegno ecc. mentre siam conscj di sentirlo. Al medesimo modo noi siam certi di vedere, di udire, di toccare ecc.; perchè queste non sono meno sensazioni di quelle altre; *ed ogni sensazione, quando si sente, è per appunto quel che si sente.* I contrasti dunque con i Pirronici sono in quelle verità, che si chiamano *di rapporti.* Come possiamo, dicon essi, accertarci, se le nostre idee e sensazioni corrispondano veramente agli oggetti, a cui le riferiamo?

« Nè è dubbio, che in questa materia non vi sieno de' grandissimi ingarbugli. Credo tutta volta di po-

tersi venire ad una transazione. Nel campo di queste verità obbiettive sono da distinguersi tre punti, esistenza di oggetti in confuso, essenza o idea distinta, e rapporti con noi o fra loro. Su l'esistenza stimo di dover esser certi. Non vi è effetto senza cagione; dunque le nostre sensazioni, le quali non si destano mai, *senza che noi siam conscj di esser tocchi da qualche cosa al di fuori di noi, mostrano assai bastantemente essere al di fuori di noi delle cose, che ci toccano. Non è una verità dell' evidenza delle ideali, ma è di quelle del secondo genere: si sente senza raziocinio.* De' rapporti di queste cose con noi è giudice la sensazione medesima; perchè noi per sensazione sappiamo, se ci giovano, o nuocciono, e come e quanto: ed ogni sensazione è certa, come si riferisce a noi medesimi. I rapporti assoluti delle cose fra loro, e l'essenze intime di queste cose, ci saranno eternamente ignote. Ma rispetto al nostro interesse basta di conoscere i rapporti relativi. Noi non sappiamo, per cagion di esempio, nè la vera grandezza di un bue, nè quella del nostro corpo; donde è, che ignoriamo i loro rapporti assoluti. Ma noi sappiamo per sensazioni a che ci può giovare un bue, e questo ci può e dee bastare. Noi non sappiamo nè la grandezza assoluta, nè l'assoluta velocità del moto de' corpi celesti: ma ne sappiamo la velocità relativa fra loro, e con noi, essendo tali notizie le differenze delle sensazioni, o de' calcoli delle sensazioni; e questo serve a' nostri interessi. Tutta la scienza, che abbiamo di questo mondo è scienza di fenomeni: i generali son detti *cause*, i particolari *effetti*. Ma i fenomeni non sono che nostre sensazioni, che il mondo in noi desta (1). »

(1) Genovesi, Scienze metafisiche, capo V, § 8 e 9.

Limitandomi all'esame di ciò, che il filosofo citato dice su la certezza dell'esistenza degli oggetti esterni, dico a questo valent'uomo: voi avete posto come incontrastabile, *che ogni sensazione quando si sente è per appunto quel che si sente*; voi ponete ugualmente, che *nel destarsi delle sensazioni, noi siam conscj di esser tocchi da qualche cosa al di fuori di noi*: voi avete pure stabilito, *che la verità di sensazione è fuori di ogni attentato di sospetto; e che non è possibile che non si senta quel che si sente; come non è possibile, che una cosa sia e non sia insieme*. Ora dico io: se la sensazione non può non esser tale quale si sente, se la sensazione si sente come una passione in noi; se essa si sente come una cosa inseparabile da un di fuori, che ci tocca; è dunque una verità fuori d'ogni attentato di sospetto, che la sensazione sia una passione in noi, e che essa sia legata con un di fuori, che ci tocca. Ora se questa verità è fuori di ogni attentato di sospetto, essa non può esser meno evidente, o per dir meglio meno certa delle ideali; poichè non può soffrire il menomo dubbio.

Le verità ideali sono ipotetiche, e s'appartiene all'esperienza il rendere reali l'ipotesi. Ora posto, pel senso intimo, che la sensazione sia unita all'oggetto sentito, sarebbe una contraddizione il riguardarla separata dall'oggetto esterno.

I filosofi, che attribuiscono alle verità ideali una maggior certezza di quella, che concedono alle verità di fatto, non riflettono, che tutte le verità ideali riposano necessariamente sul fatto della coscienza. Per qual ragione, io domando a costoro, ammettete voi un teorema di geometria? Senza dubbio lo ammettete, in forza di una particolare dimostrazione: voi dunque supponete, che questa dimostrazione sia esatta, e che

in essa lo spirito ragioni conformemente alle regole di una sana logica. Or chi vi assicura, se non che il senso intimo, che voi ragionando avete praticato le regole essenziali al raziocinio? L'aver praticato tali regole non è forse una verità di fatto, che la sola testimonianza della coscienza può rivelarvi? Voi dunque in ciò supponete tacitamente, che i fatti, che la coscienza vi mostra, son tali quali essa ve li mostra. Ora non vi mostra forse la coscienza la sensazione come distinta dal soggetto che sente, e dall'oggetto sentito, e come legata a tutti e due? La prerogativa dunque, che voi vi fate lecito di attribuire alle verità ideali su le verità di fatto non può ammettersi.

§ 36. Ma vediamo su quali motivi può essere appoggiato il dubbio su la realtà di un di fuori che ci modifica.

Elvezio scrive: « Egli sarebbe impossibile, di stare attaccato all' assioma di *Cartesio*, e di non riposarsi, se non che su l'evidenza. Se in tutti i giorni si ripete questo assioma nelle scuole, ciò avviene, perchè esso non vi è pienamente inteso: ciò avviene, perchè Cartesio non avendo posto, se posso esprimermi così, alcuna insegna all'osteria dell' evidenza, ciascuno crede di avere il dritto di farvi alloggiare la sua opinione. Chiunque realmente non si arrenderebbe, che all'evidenza, non sarebbe quasi sicuro, se non che della sua propria esistenza. Come lo sarebbe egli, per esempio, di quella de' corpi? Dio colla sua onnipotenza non può forse fare su i nostri sensi le stesse impressioni, che vi ecciterebbe la presenza degli oggetti? Ora se Dio lo può, come assicurare, che egli non fa uso a tal riguardo del suo potere, e che tutto l'universo non sia, se non che un puro fenomeno? Da un' altra parte, se

nei sogni noi siamo affetti dalle stesse sensazioni, che proveremmo alla presenza degli oggetti, come provare, che la nostra vita non è mica un lungo sogno?

« Io non pretendo negare l'esistenza de' corpi; ma solamente mostrare, che noi ne abbiamo una sicurezza minore di quella, che abbiamo della nostra propria esistenza. Or come la verità è un punto indivisibile in modo che non può dirsi di una verità, che essa *è più o meno vera;* egli è evidente, che se noi siamo più certi della nostra propria esistenza, che di quella de' corpi, l'esistenza de' corpi non è, per conseguenza, se non che una probabilità: probabilità, che senza dubbio è molto grande, e che nella condotta equivale all'evidenza; ma che intanto non è se non che una probabilità. Ora se quasi tutte le nostre verità si riducono a delle probabilità, qual riconoscenza non dovrebbesi all'uomo di genio, che s'incaricherebbe di costruire delle tavole fisiche, metafisiche, morali, e politiche, ove sarebbero denotati con precisione tutti i diversi gradi di probabilità, e per conseguenza di credenza, che si dee assegnare a ciascuna opinione? L'esistenza de' corpi, per esempio, sarebbe collocata nelle tavole fisiche come il primo grado di certezza; vi si determinerebbe in seguito ciò che vi ha a scommettere, che il sole nascerà domani, che esso nascerà in dieci, in venti anni ecc. Nelle tavole morali o politiche, vi si collocherebbe ugualmente, come primo grado di certezza, l'esistenza di Roma, o di Londra, poi quella degli eroi, come Cesare o Guglielmo il conquistatore, si discenderebbe così per la scala delle probabilità, sino a' fatti i meno certi, e finalmente sino a' pretesi miracoli di Maometto, sino a quei prodigj attestati da tanti arabi, e la cui falsità è molto probabile qui basso,

ove i mentitori sono molto comuni, ed i prodigj molto rari (1). »

Due son dunque, secondo il filosofo citato, i motivi, che rendono incerta l'esistenza de' corpi: il primo si è, che la causa esterna delle nostre sensazioni può essere Dio, non già i corpi: il secondo si è, che gli oggetti percepiti ne' sogni non hanno esistenza. Il primo motivo non riguarda affatto l'idealismo soggettivo, il quale rigetta qualunque causa esterna delle nostre sensazioni: nel momento mi limito dunque ad esaminar le forza del secondo motivo. Io ho ragionato a questo modo: il sentimento del proprio essere è il sentimento del me paziente; l'Io è dunque affetto da un di fuori quale che siasi. Per potere opporre a questo raziocinio i sogni, bisognerebbe provare, che ne' sogni lo spirito non è affetto da un di fuori. Ciò è impossibile a provarsi; l'argomento dunque de' sogni è di niun valore per l'idealismo soggettivo.

Il proprio corpo è un di fuori relativamente allo spirito: l'azione de' corpi esterni non è immediata sul principio sensitivo, ma mediata: i corpi esterni operano sul proprio corpo, e per mezzo di esso su l'anime; quindi il proprio corpo è di fuori, che modifica immediatamente l'anima. Noi abbiamo la sensibilità e l'immaginazione: quando immaginiamo gli oggetti assenti, che hanno altre volte prodotto le nostre sensazioni, la causa fisica di queste sensazioni, cioè i moti del cervello, si rinnovano in parte, senza che attualmente abbiano per causa l'azione de' corpi esterni. Questi moti del cervello, che non hanno per causa fisica l'azione degli oggetti esterni, hanno luogo eziandio del sonno, e sono la causa fisica de' sogni. Così,

(1) Elvezio, De l'Esprit, discorso 1. cap. 1, nota c.

per cagion di esempio, nel sonno il sangue agitato in conseguenza della disposizione momentanea, in cui il corpo si trova, o i vapori, che si esalano dallo stomaco, o finalmente ogni altro fluido, portandosi abbondantemente al cervello, producono ivi de' moti, per mezzo de' quali quest'organo opera, in un modo a noi inconsprensibile, su lo spirito. L'estremità de' nervi, che termina al *sensorium* è posta in moto, mentre quella che termina alla superficie del nostro corpo è in riposo: allora nascono i sogni. Ne' sogni dunque lo spirito è affetto da un di fuori, e l'obbiezione proposta non sussiste. Il raziocinio, per la realtà del di fuori, può esprimersi in questo modo generale: io ho il sentimento del me paziente tanto nella veglia, che ne' sogni; l'Io è dunque affetto da un di fuori, tanto nella veglia, che ne' sogni. L'idealismo soggettivo è dunque falso.

Ma si replica: ne' sogni abbiamo il sentimento di essere impressionati da corpi esterni, che realmente non fanno alcuna azione su di noi. Ma se, come ho detto, vi ha ne' sogni una causa fisica esterna, che ci modifica, i sogni nulla provano contro la realtà del di fuori. Inoltre, gli oggetti esterni, che ci appariscono ne' sogni, non fanno attualmente alcuna azione su di noi; ma è necessario, che l'abbiano, in qualunque modo, fatta una volta; e perciò la realtà degli elementi di cui si compone il sogno è incontrastabile, quantunque la composizione sia priva di realtà. I sogni non sono possibili senza la veglia, come i fantasmi non sono possibili senza le sensazioni; ed in conseguenza senza la realtà del di fuori, che ci modifica, il fenomeno de' sogni non avrebbe luogo.

Nei § 175 e 176 del secondo Volume di questo Saggio ho provato, esser falso, che ne' sogni gli oggetti si

riguardino come presenti. Il riguardare gli oggetti come presenti, come passati, e come futuri, è un atto del giudizio; non mica dell'immaginazione. Lo spirito ne' sogni è solamente in uno stato passivo: egli è affetto da fantasmi; ma non è in pieno possesso della sua attività, quindi non può aver luogo in lui alcun giudizio, ed in tale stato egli non è capace nè di verità nè di falsità: per potersi a lui imputare l'errore è necessario, che abbia il pieno possesso della sua attività. L'obbiezione degli idealisti dedotta da' sogni, sebbene sembri speciosa, allora che si esamina profondamente, si trova di niun valore.

Noi abbiamo il sentimento della nostra identità personale. Allora che rivolgendo la nostra meditazione su di questo sentimento decomponendolo, e ricomponendolo nascono in noi le nozioni del passato, del presente, e del futuro, ha luogo il giudizio: *Quell' Io che fui A; ora son B.* Ora ne' sogni sembra sospesa l'attività dell'anima, e perciò non vi è il giudizio di cui parliamo; quindi gli oggetti, che ci appariscono ne' sogni, non sono dallo spirito giudicati presenti, nè passati, nè futuri. Lo spirito ne' sogni ha delle apparenze; ma non forma giudizj su le apparenze: ora l'errore e la verità non appartengono, secondo me, e secondo la massima parte de' filosofi, alle apparenze; ma ai giudizj su le apparenze. Non diremo, che gli astronomi sono in errore, perchè il sole apparisce loro come un corpo piccolo, ed infinitamente minore della terra, sebbene eglino lo giudichino di una grandezza, che sorpasse di molto quella della terra.

La differenza poi fra il sogno e la veglia è troppo luminosa. Tralasciando di parlare della stravaganza de' sogni, lo spirito, come ho detto è passivo ne' sogni, è nel pieno possesso della sua attività nella veglia.

I nostri sogni non possono formare una serie continuata, laddove le percezioni della veglia formano una serie non interrotta e legata di avvenimenti.

Cartesio osservò questa differenza: egli scrive: « Fra il sogno e la veglia io vi trovo una notabilissima differenza in ciò, che la nostra memoria non può giammai legare ed unire i nostri sogni gli uni agli altri, e con tutta la serie della nostra vita, come essa suole legare le cose, che ci avvengono essendo svegliati. Ed in effetto, se allora che io veglio, alcuno mi apparisse tutto in un subito, e disparisse nello stesso modo, come fanno le immagini, che io vedo dormendo, in modo che non potessi osservare, nè donde egli venisse, nè dove andasse, non senza ragione io lo giudicherei uno spettro, o un fantasma formato nel mio cervello, e simile a quelli, che vi si formano, quando dormo, piuttosto che un vero uomo. Ma quando io percepisco delle cose, di cui conosco distintamente ed il luogo donde esse vengono, e quello, ove esse sono, ed il tempo, in cui mi appariscono, e che senza alcuna interruzione posso legare il sentimento, che ne ho, colla serie del resto della mia vita, io sono intieramente sicuro, che le percepisco vegliando, e non già nel sogno (1). »

Se io formo successivamente un'opera di arte o di scienza, mi ricordo dove l'ho precedentemente lasciata, e ve la trovo appunto quale l'ho lasciata. Se eseguo un viaggio, mi ricordo dove mi son fermato dormendo, e mi rinvengo svegliandomi precisamente nello stesso luogo. Così la veglia si distingue da' sogni, non solamente per mezzo di un sentimento infallibile, ma per questa continuità di azioni, che durante la

(1) Cartesio, meditazione 6.

veglia si seguono, e dipendono scambievolmente le une dalle altre, e che formano fra di esse una catena continuata.

Credo di aver sufficientemente confutato l'idealismo soggettivo. Passo ora all'esame dell'idealismo oggettivo.

§ 37. Noi concediamo, dicono alcuni idealisti, che le nostre sensazioni sieno inseparabili da una esistenza esterna. Ma questa esistenza è egli forse necessario, che fossero de' corpi? Gli stessi realisti confessano, che noi non conosciamo i corpi, se non che per le loro proprietà relative: noi non possiamo concepirli, se non che come cause delle nostre sensazioni. Or chi c'impedisce di supporre, che una causa unica ed immutabile produca in noi tutta la moltitudine delle sensazioni, dalla quale lo spirito è affetto? Gli effetti allora sarebbero moltiplici e varj, la causa sarebbe unica ed immutabile.

Dopo il sistema delle cause occasionali, immaginato per ispiegare il commercio fra l'anima ed il corpo, fu facile di passare all'idealismo oggettivo. Nell'ipotesi delle cause occasionali, i corpi non operano su l'anima, nè l'anima opera sul corpo: questa reciproca azione si riguarda come impossibile. Dio è la sola causa efficiente tanto delle sensazioni dell'anima, che de' moti del corpo: i moti del corpo sono la causa occasionale, che determina la causa efficiente a produrre le sensazioni nell'anima; ed i voleri dell'anima sono la causa occasionale, che determina Dio a produrre i moti volontarj nel corpo.

Nell'ipotesi, di cui parliamo, l'esistenza delle sensazioni nell'anima non è in connessione coll'esistenza de' corpi, e Dio potrebbe produrre nell'anima tutte le sensazioni, che ella sperimenta in sè, senza che vi fosse

alcun corpo. L'esistenza dei corpi, in questo sistema, non sembra appoggiata su di alcun motivo. *Malebranche* si accorse di ciò, e contro ogni logica ebbe ricorso alla fede, per provare l'esistenza de' corpi; come se non ammessa l'esistenza de' corpi, si potesse provare la rivelazione.

Arnaldo vide le perniciose illazioni, che scendono dalla confessione di *Malebranche*; e cercò di combattere l'autore della ricerca della verità. Ma egli ammise il principio, da cui il suo avversario partiva; ammise, che Dio, non già i corpi producono nell'anima le sensazioni, e che queste potrebbero, assolutamente parlando, esser prodotte nell'anima da Dio, sebbene i corpi non avessero alcuna real esistenza: soggiunse nondimeno *Arnaldo*, che se Dio producesse nel nostro spirito le sensazioni, senza che i corpi vi fossero, c' ingannerebbe; e che ciò essendo contrario alla santità divina, non può Dio farlo. *Arnaldo* riprodusse dunque, per provare l'esistenza dei corpi, l'argomento di *Cartesio* della veracità di Dio, e ragionò nel seguente modo:

« Noi possiamo tirare dalla parola un argomento certo dell'esistenza de' corpi, unendoci il principio che Dio non è affatto ingannatore. Perchè io non posso dubitare, che non creda di parlare, finchè mi ricordo, cioè che non creda di unire i miei pensieri a certi suoni, che io credo di formare per mezzo del corpo, che ho supposto di essermi unito per farli intendere ad altre persone simili a me, le quali suppongo essere intorno di me, e che, per quel che mi sembra, non mancano punto di fare intendere da parte loro o per altre parole, che m' immagino di udire, o per altri segni, che credo di vedere, che eglino hanno ben compreso ciò che io ho voluto dir loro. Ora se io non

avessi alcun corpo, e se non vi fossero altri uomini fuori di me bisognerebbe, che Dio mi avesse ingannato un infinità di volte, formando nel mio spirito immediatamente per sè stesso, e senza potersi dire, che egli ne ha preso occasione dai moti del mio corpo, poichè si suppone, che io non ho alcun corpo, tutti i pensieri, che io ho avuto di tanti diversi suoni, come formati dagli organi del mio corpo, e rispondendomi interiormente egli stesso sì a proposito, che non potessi dubitare di non essere le persone, a cui pensava parlare, che mi rispondessero: e ciò non una volta o due, ma un infinità di volte. »

È questo il primo argomento di *Arnaldo*, per provare l'esistenza de' corpi: il secondo è il seguente:

« Io ho appreso diverse lingue, per farmi intendere da differenti persone. Sono sicurissimo, di non averle mica inventate; ed ho di queste lingue formato differenti giudizj, le une essendomi sembrate più belle delle altre; ed ho creduto di sapere con molta certezza, che alcune erano più nuove, ed altre più antiche. Ed ho ancora osservato, che credendo parlare a certe persone, elleno m' intendevano bene parlando loro una di quelle lingue, e non m' intendevano affatto parlando loro un' altra lingua. Ora bisognerebbe attribuire a Dio una condotta interamente indegna di lui, se altra cosa non avesse esistenza, se non che egli ed il mio spirito: perchè bisognerebbe, che egli fosse autore di tutte queste differenti lingue, senza che se ne potesse concepire la menoma utilità, se non che egli abbia avuto il disegno di divertirsi, e d' ingannarmi; e che facendomi credere, che io parlo ora l' una ora l' altra di queste lingue, egli mi volesse ancora far credere, contraffacendo il personaggio di co-

loro, a cui io credo parlare, che vi erano delle lingue, che egli non intendeva, e di quelle, che egli intendeva. »

Il terzo argomento di *Arnaldo* è il seguente:

« Io ho creduto di udire un' infinità di volte degli uomini, che mi parlavano, alcuni de' quali mi han sembrato dirmi delle cose molto buone, ed altri delle cose molto male, e che sarebbero state capaci, di farmi offendere gravemente Dio, se avessi seguito le impressioni, che le loro parole erano capaci di darmi; perchè ve n'erano di quelle, che mi avrebbero indotto a credere, che non è Dio. Or io sono ben sicuro, che questi pensieri non venivano affatto da me; poichè io ne aveva molto orrore: bisognerebbe dunque, che essi venissero da Dio, che mi avrebbe parlato interiormente, in luogo di queste persone, le quali io credeva, che mi parlavano esteriormente. Or l'idea, che ho dell'essere perfetto, non soffre mica, che si attribuisca a lui una condotta sì indegna della bontà di lui: io debbo dunque riguardare come impossibile la supposizione, che non esiste altra cosa, se non che Dio ed il mio spirito. »

Il quarto argomento dello stesso Filosofo, a favore dell'esistenza de' corpi, è il seguente:

« Io sono sicurissimo, di non avere inventato l'arte di scrivere; e quando l'ho appresa, ho immaginato, che vi erano altre persone simili a me, che me l'insegnavano. Bisognerebbe ancora, che Dio avesse posto in giuoco tutti questi personaggi, per mezzo de' fantasmi, che egli avrebbe messo nel mio spirito, come per divertirsi con me. Potrebbesi pensarlo, e non crederlo affatto ingannatore? Ma avendo io dopo compreso, che la più grande utilità di quest' arte era, di farsi intendere dalle persone assenti, che potrebbero

per lo stesso mezzo risponderci su di ciò, che noi avremmo loro scritto, ciò che alcune volte poteva non accadere, che dopo lungo tempo, quando esse erano molto lontane, io me ne son servito un'infinità di volte a questo fine, e non mi è mancato il ricever la risposta nel tempo che io aveva pensato. Se l'una e l'altra, cioè la lettera e la risposta, non fussero state che delle immaginazioni poste immediatamente da Dio nel mio spirito, potrebbesi forse dubitare, che egli non si fosse compiaciuto d'ingannarmi? Ora bisognerebbe certamente, che ciò accadesse, se niun'altra cosa vi fosse, se non che Dio ed il mio spirito. Questa ipotesi dunque racchiudendo tante cose indegne di Dio, dee essere rigettata come impossibile. »

Il quinto argomento di *Arnaldo* su l'oggetto, che ci occupa, procede a questo modo.

« Io ho creduto, che l'arte di scrivere aveva prodotto una infinità di libri, e mi sono immaginato averne letto molti, e su differenti materie, essendo io ben certo di non averli fatti. Vi erano storie differenti scritte in diverse lingue, di cui le une mi son sembrate vere, altre mi son sembrate dubbiose, ed altre false. Io ho preso per vere, almeno per riguardo de' principali accidenti quelle, che riferivano cose come accadute nel loro tempo alla vista ed alla conoscenza di tutto il mondo, o che erano riferite della stessa maniera da molti altri autori, che ragionevolmente non poteva credersi, di essersi accordati insieme per mentire. Io ho prese per incerte quelle, che non erano tanto bene attestate, e per false quelle, che erano manifestamente contrarie alle vere, o che coloro, i quali le avevano composte, non avevano date, che per favole, come i poemi, ed i romanzi. Che cosa potrei io dire su di ciò, nell'ipotesi, che niun'altra cosa vi

fosse, se non che Dio, ed il mio spirito? Essendo ben sicuro, che non son io, che ho composto queste storie, bisognerebbe, che Dio ne fosse stato l'autore, e che le avesse impresse nel mio spirito, e nella mia memoria spirituale, nel tempo stesso, in cui m'immaginava leggerle ne' libri, ed io non saprei qual giudizio formarne, perchè essendo di Dio, esse dovrebbero esser tutte vere, senza eccettuarne le più false, ciò che è una contraddizione ridicola. E le più vere dovrebbero essere le più false, perchè non essendovi altra cosa, se non che Dio ed il mio spirito, nulla sarebbe accaduto di ciò che esse conterrebbero. Bisogna forse altra cosa per riconoscere l'assurdità di questa supposizione, quando si conosce Dio? »

Ecco il sesto argomento dello stesso Autore su lo stesso oggetto.

« Io ho creduto aver letto alcuni altri libri su diverse specie di soggetti: se ne trovano di quelli, che tendono a distruggere le più grandi verità, ed ancora quella dell'esistenza di un Dio: ve ne sono di quelli, che io ho immaginato essere de' poeti pagani, che sono pieni di cose intieramente contrarie all'onestà ed al pudore. Posso io credere senza empietà, che Dio abbia fatto gli uni e gli altri imprimendomeli immediatamente nello spirito? Intanto bisognerebbe, che io lo credessi, se fossi solo con Dio, perchè son certissimo, di non aver io fatto questi libri. »

Il settimo argomento di *Arnaldo*, su lo stesso oggetto, è così concepito.

« I sentimenti del dolore, della fame, della sete, possono, se si vuole, nulla provare, riguardo all'esistenza del mio corpo, essendo considerati soli; ma essi la provano dimostrativamente, quando vi si unisce la considerazione di Dio.

« Quando io ho creduto, di aver molto avvicinato la mia mano al fuoco, ne ho sentito un dolore cocente, che ho chiamato bruciatura, il quale mi ha obbligato di allontanarmi, e come questo dolore è cessato e si è molto diminuito, tostochè ho creduto, di avere allontanata la mano dal fuoco, sono stato indotto a credere, che Dio mi aveva dato questo sentimento di dolore, per la conservazione del mio corpo: ciò che sarebbe inutile, ed affatto indegno di Dio, se non avessi alcun corpo: io ho dunque un corpo.

« Di tempo in tempo ho creduto di aver bisogno di mangiare, e di bere, cioè di far entrare del nutrimento e della bevanda, quali cose ho immaginato, che sieno de' corpi, in quel corpo, che ho pensato di esser unito al mio spirito. Ed io sono stato avvertito di questo bisogno, per mezzo di un sentimento, che si chiama fame, e per mezzo di un altro, che si chiama sete. Quando questi sentimenti sono stati grandi, io mi son sentito incomodato, e mi ho immaginato, che il mio corpo cadeva in languore: ma dopo che ho creduto, di aver bevuto e mangiato, mi son sentito meglio. Non sarebbe un accusar Dio di una vera illusione, se egli mi avesse dato questi sentimenti con tutta questa serie sempre uniforme, una infinità di volte nella mia vita, non avendo io alcun corpo, che avesse bisogno di tutto ciò? »

L'ottavo ed ultimo argomento di *Arnaldo*, per la quistione che ci occupa è quello che segue.

« La stessa cosa è delle altre sensazioni. Se fosse piaciuto a Dio darmi le sensazioni della luce, de' colori, de' suoni, degli odori, de' sapori, del freddo, del caldo, per niuno scopo, io me ne maraviglierei meno; ed io non dubito, che egli nol potrebbe fare, qualora io non avessi alcun corpo. Ma perchè avrebbe egli ve-

luto, se non che col disegno d'ingannarmi, non darmi i sentimenti della luce, e de' colori, almeno molto vivi, se non quando io credo aprire gli occhi, se non ho affatto occhi? Perchè se non ho occhi, l'immaginazione di aprire gli occhi non può avere alcun rapporto a questi sentimenti della luce, e de' colori. Perchè non mi darebbe egli giammai o quasi giammai quel sentimento vivo di una luce splendente, che mi abbaglia, se non quando io credo, di essere rivolto verso di un corpo, che si chiama il sole, se questo corpo non ha esistenza? Perchè avendo molto piacere ad udire de' suoni, che fanno una grande armonia; Dio non mi dà giammai questo piacere, se non quando m'immagino, che si muovano intorno di me alcuni corpi, di cui io m'immagino che il moto è almeno l'occasione di farmi sentir questi suoni? Questa regola costante, di accompagnar quasi sempre queste sensazioni, quando esse son vive, d'immagini de'corpi, a cui sono naturalmente indotto di attribuirle, come essendo questi corpi almeno l'occasione, che fa che io abbia tali sensazioni, potrebbe essa essere in Dio, se non vi fossero affatto de'corpi? E non sarebbe stato necessario almeno, che egli ci avesse dato qualche mezzo di evitar l'errore, in cui era impossibile, che ciò non ci gettasse (1)? »

§ 38. Ho stimato di riferir distesamente tutti gli otto argomenti di *Arnaldo* per l'esistenza de' corpi, poichè sono utili a far sentire l'importanza della quistione dell'idealismo, per la realtà delle nostre conoscenze, e quanto questa ipotesi è insieme in contraddizione col comune pensare degli uomini.

---

(1) Arnaldo, Des vraies et des fausses idées, etc., cap. XXVIII.

Tutti questi argomenti rendono a far vedere, che se Dio producesse in noi le sensazioni, che da noi si attribuiscono a' corpi, senza che i corpi vi fossero realmente, Dio sarebbe ingannatore, ed autore del peccato.

Nel § 55 del secondo Volume ho riferito l'obbiezione di *Bayle*, articolo Pyrrhon, contro dell'argomento tratto dalla veracità divina. Per dare tutta la storia di questa disputa riferirò le obbiezioni dello stesso Filosofo, articolo Zenone, e le riflessioni, che *d'Alembert* fa su la quistione che ci occupa.

« Le prove, che la ragione ci fornisce dell'esistenza della materia, non sono abbastanza evidenti, per somministrare una buona dimostrazione su questo punto. Vi sono due assiomi filosofici, che c'insegnano l'uno, che la natura nulla fa inutilmente: *Natura nihil frustra facit*; l'altro, che si fa inutilmente con molti mezzi ciò, che colla stessa comodità può farsi con minori mezzi: *Frustra fit per plura, quod aeque fieri potest per pauciora*. Per mezzo di questi due assiomi i Cartesiani possono sostenere, che non vi è alcun corpo, perchè o che ve ne sia, o che non ve ne sia alcuno, Dio può comunicarci egualmente tutti i pensieri, che noi abbiamo. Non è punto provare l'esistenza de' corpi il dire, che i nostri sensi ce ne assicurano coll'ultima evidenza. Essi c'ingannano a riguardo di tutte le qualità, senza eccettuarne le grandezze, le figure, ed i moti de' corpi, e quando noi prestiamo fede ad essi, siam persuasi, che vi sia fuor dell'anima nostra un gran numero di colori, di sapori, ed altri esseri, che chiamiamo durezza, fluidità, freddo, caldo, ecc. Intanto non è vero, che alcuna cosa simile a ciò abbia esistenza fuori del nostro spirito. Perchè dunque ci fideremmo noi a' nostri sensi,

per rapporto alla estensione? Essa può molto bene essere ridotta all' apparenza come i colori. Il P. Malebranche, avendo esposto tutte queste ragioni di dubitare dell' esistenza de' corpi, dice: *Per essere pienamente convinto, che vi sono de' corpi, bisogna che ci si dimostri non solamente, che vi è un Dio, e che egli non è affatto ingannatore; ma inoltre, che Dio ci abbia assicurato, di averne effettivamente creato, ciò che io non trovo punto provato nelle opere del signor Cartesio. Dio non parla allo spirito, e non ci obbliga a credere, che in due maniere, per l' evidenza e per la fede. Io convengo, che la fede obbliga a credere l' esistenza de' corpi; ma per l' evidenza è certo, che essa non è mica intiera; e che noi non siamo invincibilmente indotti a credere, che vi sia qualche altra cosa, oltre di Dio e del nostro spirito* . . . Il sig. Arnaldo ha fatto vedere, esaminando il domma del P. Malebranche, che egli intendeva l'arte di attaccare da' fondamenti. Egli si è attaccato alla base dell' opinione del suo avversario, perchè ha mostrato, che se non vi sono de' corpi, *si è costretto di ammettere delle cose interamente contrarie alla natura divina, come di essere Dio ingannatore, o soggetto ad altre imperfezioni, che la luce naturale ci fa vedere evidentemente, non poter essere in Dio.* Egli si serve di otto argomenti. Il P. Malebranche li chiama *buone prove, ma molto cattive dimostrazioni.* Io credo, continua egli, che vi sono de' corpi, ma lo credo come ben provato, e mal dimostrato. Io lo credo ancora come dimostrato, ma supponendo la fede. Egli si propone una obbiezione, che appoggia su i pensieri disonesti, ed empj dell' anima, e risponde: *Esser certo, che il corpo non opera punto immediatamente su lo spirito, e che così il solo Dio pone immediatamente*

nello spirito tutt' i pensieri buoni e cattivi, come egli solo muove il braccio di un assassino, e di un empio ugualmente che il braccio di colui che fa l'elemosina, e che la sola cosa, che Dio punto non fa, si è il consenso della volontà. È vero, che Dio non pone nello spirito dell' uomo de' pensieri inutili e cattivi, se non che in conseguenza delle leggi dell' unione dell' anima e del corpo, e del peccato, che ha cambiato questa unione in dipendenza. Ma come il sig. Arnaldo dimostrerà, io intendo dimostrare, che non ha egli fatto qualche peccato, diecimila o ventimila anni avanti, e che in pena di questo peccato egli ha quei pensieri dispiacevoli, pe' quali Dio lo punisce, e gli vuol far meritare la sua ricompensa, combattendo contra ciò che egli chiama i moti della concupiscenza? Il signor Arnaldo dimostrerà egli, che Dio il quale ha potuto permettere il peccato, e tutte le sue conseguenze, che l' obbligano in conseguenza di tutte le leggi naturali da lui stabilite, a porre nello spirito tanti pensieri disonesti, e tanti sentimenti empj, non abbia mica potuto permettere, che egli stesso abbia peccato ventimila anni avanti? Dimostrerà forse, che Dio non può senza de' corpi dargli i pensieri, che l' incomodano, e ciò in conseguenza delle leggi dell' unione dell' anima e del corpo da lui prevedute e stabilite, e che egli può seguire senza aver formato alcun corpo? Ma ragioni il sig. Arnaldo per quanto vorrà, io romperò senza pena la catena delle sue dimostrazioni dicendogli, che Dio può aver avuto dei disegni, che non gli ha partecipati. Il sig. Arnaldo replicò molte cose, e particolarmente questa, che vi sono nella risposta del P. Malebranche *alcune proposizioni eccedenti, e che essendo prese a rigore sta-*

biliscono un pericolosissimo pirronismo : la sua prova potrà vedersi in questo passo: *Io lo supplico di dirmi ciò che egli ha inteso, quando ha confessato, che si poteva prendere questa proposizione per un principio evidente; Dio non è affatto ingannatore, e non è possibile, che egli voglia compiacersi ad ingannarmi. Ha forse preteso, che l' evidenza di questo principio era assoluta, o pure ha creduto, che essa era ristretta da questa condizione, purchè io non avessi commesso qualche peccato diecimila o ventimila anni avanti, in pena del quale Dio potrebbe compiacersi d' ingannarmi? Se egli risponde, che la proposizione è assoluta, quello che dice di questo peccato che io avrei potuto commettere diecimila o ventimila anni avanti, è interamente fuor di proposito. E se egli dicesse, che la proposizione non è mica assoluta, ma ristretta a questa condizione, non vi sarebbe cosa più facile, che di fargli vedere, non potersi ciò dire, senza rovesciare la fede divina, e tutte le scienze umane. Perchè egli sostiene, che non solamente la fede divina, ma che tutto ciò, che noi sappiamo per mezzo del raziocinio, è appoggiato su questo principio, che Dio non è affatto ingannatore . . . Or questo principio sarebbe di niun uso, se colui che se ne serve fosse obbligato di dimostrare prima, che egli non ha commesso qualche peccato dieci mila o ventimila anni innanzi. Io non voglio dirne davvantaggio, le conseguenze di questa cavillazione essendo tanto orribili ed empie, che è ancora pericoloso di farle troppo osservare.*

« *È forse necessario, che Dio ci abbia partecipato tutti i suoi disegni, per esser sicuro, che egli non può avere il disegno d' ingannarci? Se la cosa*

è così, persona alcuna non ne potrà esser certa, e così non vi ha più fede divina, non vi sono più scienze umane, secondo l' autore stesso.

« Se fosse vero, che l' esistenza attuale dell' estensione racchiudesse delle contraddizioni, e delle impossibilità, come si pretende qui sopra nella nota 5, egli sarebbe assolutamente necessario, di ricorrere alla fede per convincersi, che vi sono de' corpi. Il sig. Arnaldo, che ha trovato degli altri asili, sarebbe obbligato, di non ricorrere che a questo (1). »

§ 39. Il sig. *D' Alembert* scrive: « La conclusione, che il metafisico tira dalle sue sensazioni all' esistenza degli oggetti è ella dimostrativa? I filosofi si dividono su di questo punto, sebbene tutti convengano, che la nostra inclinazione a giudicare dell' esistenza de' corpi sia invincibile. Coloro, che riguardano le nostre sensazioni come una prova dimostrativa dell' esistenza degli oggetti, pretendono che Dio c' ingannerebbe, se le nostre sensazioni non ci rappresentassero, se non che esseri fantastici. Questi filosofi, ragionando così, cadono in due inconvenienti. Il primo è di provare una verità dedotta e primitiva per mezzo di una verità riflessa, l' esistenza de' corpi per mezzo di quella di Dio; laddove al contrario nell' esistenza de' corpi fa d' uopo cercare le prove più solide dell' esistenza di Dio, quelle, che tutte le scuole di filosofia hanno generalmente ammesse. Il secondo inconveniente è quello di credere, poter convincere un filosofo ostinato, che Dio l' ingannerebbe, se i corpi non avessero esistenza. *Io riconosco come voi*, dirà egli, *l' esistenza di un primo essere; ma egli è un fargli ingiuria l' attribuirgli i vostri errori. Per non riguardarli come*

(1) Bayle, diz. art. Zenon. rem. H.

sua opera, basta di pensare, che egli è abbastanza potente, per eccitare in noi delle sensazioni, senza che vi sia al di fuori alcuna cosa, che gli serva a produrle. Non dipenderà, se non che da voi, di astenervi, come fo io, per mezzo di questa riflessione sì semplice, di ogni asserzione precipitata. Voi convenite, che le mie sensazioni m' ingannano sovente; perchè non m' ingannerebbero sempre? Quella vivacità, quell' accordo, quelle affezioni involontarie, che vi fanno passare sì leggiermente dalla realtà delle sensazioni a quella dell' oggetto, non le ho io forse sperimentate nel sogno? E perchè la vita sarebbe ella altra cosa, se non che un sogno più continuato e più profondo, che ha solamente il tristo vantaggio di lasciarsi di tempo in tempo osservare? Quando io da un' altra parte considero quali sono gli oggetti delle mie sensazioni, quante contraddizioni incontro all' idea, che me ne formo? Due sostanze così diverse come lo spirito e la materia, separate l' una dall' altra da un intervallo immenso, quanto alla sostanza, e quanto alla natura, possono esse operare l' una su l' altra, ciò che intanto è necessario, acciò lo spirito abbia l' idea della materia? Da un' altra parte che cosa è mai questa materia, di cui voi pretendete, che i miei sensi mi procurino una nozione sì distinta? Che cosa sono gli elementi o le particelle primitive de' corpi? Voi non potete dire, che essi sieno de' corpi, perchè essi stessi sarebbero gli elementi, e per conseguenza non sarebbero quelli, che noi cerchiamo: e se non sono de' corpi come concepite voi, che l' insieme di questi elementi non materiali possa formare questo essere che voi appellate materia? Direte, che un corpo è composto di altri corpi al-

inoltre l'osservazione da me fatta, che il dommatismo ed il razionalismo tendono naturalmente al pirronismo. *Malebranche*, ed *Arnaldo* convengono tutti e due nel principio, che il solo Dio può esser causa efficiente delle nostre sensazioni, per essere impossibile un'azione del corpo su lo spirito, e dello spirito sul corpo. *Arnaldo* nondimeno, in un'altra opera, ha creduto, che l'anima può muovere il corpo: « Tutti i teologi, e tutti i filosofi i cristiani, egli dice, han creduto finora, che gli angioli possono operare su i corpi, e muoverli.

« Si dirà, che non avendo l'anima nostra la potenza reale, di muovere i membri del corpo, al quale è unita, e che bisognando, che Dio li muova per essa, non vi ha alcuna apparenza, che gli angioli abbiano una virtù reale di muovere alcun corpo. Si risponde, che non è forse certo, quanto l'Autore (Malebranche) se l'immagina, che Dio non abbia dato all'anima nostra una virtù reale, di determinare il corso degli spiriti verso i muscoli delle parti del nostro corpo, le quali vogliamo muovere, che sembra essere ciò stato creduto da Cartesio, e che forse non è tanto facile di dimostrare il contrario. . . . Qualora si potesse dimostrarlo, non si potrebbe fare, se non che per la ragione, che l'anima nostra non sa punto ciò che bisogna fare per muovere il nostro braccio per mezzo degli spiriti animali (1). »

Ma eziandio questa ragione dell'ignoranza dell'anima, sul modo di muovere il corpo, non prova affatto, che ella nol muova. L'anima ignora il come ella sia unita al corpo; or se il moto del corpo è un

(1) Arnaldo, Dissertaz. sul modo in cui Dio ha fatto i miracoli dell'antica legge per lo ministero degli angioli.

effetto naturale del volere dell' anima, che al corpo è così unita, che lo muova tostochè ella vuole, in quei moti che si dicono volontarj; il moto segue naturalmente questo volere, senza che l' anima sappia come ciò si faccia, perchè la sua unione col corpo non è un effetto della sua volontà, ma della volontà divina. Non solamente l' anima ignora il come ella sia unita al corpo, ma ignora generalmente il come avvengono tutte le sue modificazioni. Si potrà forse concludere da questa ignoranza, che l' anima volendo non modifichi sè stessa?

Comunque ciò fosse, *Arnaldo* concede a *Malebranche*, nell' opera delle vere e delle false idee, che Dio è la causa efficiente delle sensazioni nell' anima. Ammesso il principio era difficile sottrarsi all' illazioni, che ne derivano, e *Malebranche* le ha dedotte. Noi non possiamo, ha detto questo filosofo, esser sicuri colla sola filosofia dell' esistenza di altra cosa, fuori di quella del proprio spirito, e di Dio. Ciò stabilisce il pirronismo, e *Malebranche*, senza rossore di essere sofista, ricorre alla fede per evitarlo. Questo filosofo era animato da uno zelo ardente per la religione; ma il suo zelo non era secondo la scienza, ed egli combatteva per la religione nell' atto, che con alcuni suoi principj somministrava l'occasione di rovesciarne i fondamenti. Mi rincresce, che la Francia dotta offre pure al presente degli esempj di questo zelo distruttore.

Arnaldo cercò di evitare l' illazione, che scende dal principio, sul quale egli conveniva con *Malebranche*; e per tale oggetto ricorse alla veracità e santità divina, ed in ultima analisi si trovò condotto, senza volerlo, alla permissione del male, quistione tanto filosoficamente, che teologicamente considerata, troppo spinosa per l' uomo, il quale volendo essere scrutatore

della divina maestà, resta oppresso della divina gloria. Così una quistione, che doveva risolversi co' primi dati sperimentali, divenne una quistione molto complicata. *D' Alembert*, il quale ha conosciuto, che la filosofia dee poggiare su di alcuni fatti primitivi, ed ha confessato il mistero dell' azione, non lascia di sorprenderci nell' avere smarrita ancor egli la strada, che condur lo doveva allo scopo, e nell' aver addotto un argomento, il quale non presenta alcun senso, o non ne presenta che de' falsi, e ciò nell' atto che egli dirige una critica contro l' argomento preso dalla veracità divina. Gli stessi effetti, egli dice, nascono dalle stesse cause: questo principio è falso: il calore, che si osserva in un sasso, può derivare tanto dall' azione de' raggi solari sul sasso, che dall' aversi accese delle legna su di esso. La morte in un animale può derivare tanto dalla perfetta mancanza di cibo, che dall' averne mangiato in gran quantità. Ma sia vero il principio, io non intendo affatto la connessione del principio coll' illazione. Le sensazioni sono effetti, ma ne avete voi, dico *a d' Alembert*, conosciuto la causa, per concludere dall' identità degli effetti a quella della causa? Intanto il sig. *D' Alembert* pare che ragioni così: I corpi possono esser causa delle nostre sensazioni; essi dunque lo sono: o pure: le nostre sensazioni possono avere per causa o l' azione di Dio sul nostro spirito, o i corpi; esse dunque hanno per causa i corpi. Tutti e due questi argomenti sono evidenti sofismi.

§ 41. Una delle osservazioni importanti, che si è tralasciata di fare parlando dell' idealismo si è la doppia relazione, che le nostre sensazioni hanno coll' oggetto esterno, cioè la relazione di causa e la relazione di oggetto. Le nostre sensazioni sono modificazioni

passive; esse suppongono perciò l'azione di una causa esterna sul nostro spirito. Le sensazioni sono eziandio percezioni immediate di *un di fuori*; poichè ho provato nel secondo Volume di quest' Opera, che la modificazione dello spirito, che ci manifesta un di fuori, non è mica un giudizio, ma una percezione. Gli oggetti esterni, nell' atto che modificano il nostro spirito, si mostrano a lui; ed essi non possono modificarlo senza mostrarsi. Nell' ipotesi chimerica, che rende la sensazione per sè stessa impotente a manifestarci l'oggetto esterno, questo sarebbe causa della sensazione, ma non oggetto della stessa. Quando il raziocinio mi mena alla conoscenza di Dio, Dio è un oggetto percepito, o pensato da me, ma non è mica la causa efficiente di questo raziocinio, che a me lo dimostra.

Premessa questa importante osservazione è facile di determinare lo stato della quistione fra noi ed i difensori dell' idealismo oggettivo. Noi crediamo, che l'oggetto delle nostre sensazioni sieno i corpi. Un corpo è un composto, una unione di più esseri realmente distinti; noi crediamo dunque, che l'oggetto delle nostre sensazioni sieno i composti, che l'esistenza da cui siamo affetti sia moltiplice. Gl' idealisti, che qui combatto pretendono al contrario, che l' oggetto delle nostre percezioni sia Dio, cioè un essere unico, semplice, ed immutabile. Si cerca, in conseguenza, di sapere, se l' esistenza esterna, che ci modifica sia un soggetto unico e semplice, o pure sia una unione di soggetti, che insieme operano sul *me*. Ecco rimenata la quistione a' suoi precisi termini.

I principali difensori dell' idealismo oggettivo, come *Malebranche*, e *Berckeley* convengono meco della doppia relazione delle nostre sensazioni colla cosa esterna. Difatto il primo definisce l' idea ciò che è

l' oggetto della percezione nostra; e credendo impossibile, che gli oggetti delle nostre percezioni sieno i corpi reali, ha immaginato, che lo sieno i corpi intelligibili, che egli pone in Dio; ed ha concluso, che noi vediamo in Dio l' universo; ed il secondo, rigettando come assurda l' esistenza de' corpi reali ha riguardato come oggetti delle nostre percezioni le sole idee, le quali egli suppone di esistere nello spirito infinito.

Stabilito lo stato della quistione, io mi accingo a risolverla. Io non pretendo di spiegare le verità primitive di fatto, ma solamente di riconoscerle nel fatto primitivo della coscienza.

Io spingo il mio dito verso la punta molto aguzza, ed insieme calda di una spilla: io sperimento in me tre sensazioni quella di solidità, quella di calore, e quella di puntura: intanto io non sento, che un solo soggetto a cui riferisco tutte e tre queste sensazioni. L' esistenza insieme di più sensazioni non mi fa dunque conoscere più soggetti: io sento una qualche cosa, la quale mi sembra insieme resistente, calda, e pungente; io non moltiplico, in conseguenza, i soggetti delle mie sensazioni in ragione del numero di queste. Ora se nel mentre che tocco la spilla, stendo l' altra mia mano su dell' acqua fredda, si destano in me altre sensazioni di freddezza, di resistenza e di fluidità, le quali riferisco ad un altro soggetto diverso dal primo.

Da ciò concludo, che l' agente esterno, che mi produce le sensazioni, non è mica un soggetto semplice ed unico, ma sono diversi composti. Ogni sensazione è la percezione di un soggetto esterno: abbiamo stabilito questa verità nel secondo Volume di quest' Opere: noi sentiamo più soggetti esterni, cioè sentiamo

de' composti: ciò non può derivare dalla moltitudine delle azioni d'un soggetto semplice sul nostro spirito; poichè noi non moltiplichiamo i soggetti in ragione del numero delle diverse sensazioni: la percezione della moltitudine de' soggetti, non potendo dunque derivare dalla moltitudine delle azioni di un soggetto semplice, suppone la realtà de' composti, da' quali deriva.

Le nostre sensazioni si dividono in tante collezioni, quante ce ne presentano i diversi corpi sensibili. Or la ragion sufficiente di queste diverse collezioni non può mica consistere nella natura delle sensazioni, poichè queste collezioni son tutte contingenti; essa non può dunque consistere nelle diverse azioni di un soggetto semplice sul principio sensitivo. Per qual ragione, per cagion di esempio, il peso di un melarancio si unisce alla figura, che esso presenta, piuttosto che non si unisce alla figura di un dado, o ad un'altra quale che siasi? E per qual ragione non si unisce piuttosto alla percezione di questa figura la sensazione del peso del piombo, o di un altro peso quale che siasi? Nulla vi ha nella natura di queste sensazioni, che richieda una unione piuttosto che un'altra. La ragion sufficiente di queste collezioni non può dunque essere nella diversità delle azioni di un soggetto semplice. Da un'altra parte la ragione di queste collezioni non può essere soggettiva, cioè non può riporsi nella natura dello spirito, poichè nulla vi ha di necessario in esse, e noi non vediamo nelle diverse percezioni, che costituiscono la percezione complessa di un corpo, alcuna relazione necessaria; la ragione di questa sintesi non è dunque soggettiva. Or se la ragione di questa sintesi non è soggettiva, ella dee essere oggettiva; ma, come abbiam veduto, la ragione

oggettiva di questa sintesi non si trova mica in un soggetto unico; essa dee perciò rinvenirsi nella sintesi oggettiva de' soggetti; vi son dunque al di fuori di noi diverse collezioni di sostanze, cioè vi sono de' composti o sia de' corpi; e l'idealismo oggettivo è falso.

Per meglio intendere, che la ragion sufficiente delle diverse collezioni delle percezioni, che costituiscono le diverse percezioni complesse de' corpi, consiste nelle diverse unioni reali delle sostanze, unioni che son date allo spirito, e non create da lui, io prego il mio lettore di rileggere il § 125 del secondo Volume: ivi ho io provato, che vi ha qualche cosa al di fuori del pensiere, e nell' oggetto, che determina l'intelletto a riunire in una data unità sintetica alcuni suoi pensieri: ivi ho fatto vedere, che le diverse *unità sintetiche*, che si riferiscono a' corpi, hanno per fondamento le diverse *unità fisiche*.

Finalmente noi percepiamo un corpo, che operando immediatamente sul nostro spirito lo chiamiamo *nostro;* ed altri corpi percepiamo, che operando mediatamente sul nostro spirito, li riguardiamo come *corpi esterni*. Ora nell' ipotesi dell' idealismo oggettivo, tutte le azioni del soggetto esterno su lo spirito umano sarebbero immediate; noi non potremmo, in conseguenza, distinguere fra i corpi alcun corpo nostro.

Tutti i fatti, che noi distinguiamo nel sentimento del me sensitivo di un di fuori, ripugnano dunque all' idealismo oggettivo, e lo dimostrano falso.

Si dirà, che i fatti dimostrano, che uno stesso oggetto può produrre nel nostro spirito modificazioni diverse, e sembrarci eziandio moltiplice senza esserlo. Così uno stesso corpo si mostra in un modo per mezzo della vista, ed in un altro per mezzo del tatto; l'idea

del corpo visibile è, come abbiam osservato nel secondo Volume, diversa da quella del corpo tangibile. Inoltre si possono situare degli specchi in modo, che ci presentino lo stesso oggetto come duplicato, triplicato ecc. Ciò che può anche avvenire riguardando un oggetto col mezzo de' soli occhi.

Tutti questi fatti, che ci si possono obbiettare, suppongono l'esistenza moltiplice, e si spiegano per mezzo della stessa: Un corpo sembra di un modo per mezzo della vista, e di un altro per mezzo del tatto; poichè esso agisce diversamente su due organi diversi: sul tatto agisce immediatamente, su gli occhi agisce mediatamente per mezzo de' raggi luminosi. Un corpo sembra duplicato, triplicato ecc. per mezzo di alcuni specchi, perchè agisce su gli occhi per mezzo di raggi riflessi diversi: lo stesso avviene quando per mezzo de' soli occhi si vede duplicato; in tal caso i raggi, che colpiscono le retine, vanno a convergere in punti diversi. Tutti questi fenomeni, in conseguenza, hanno luogo nella supposizione, che l'agente esterno sia composto e moltiplice. Ma supponendo, che un essere unico e semplice modifichi lo spirito, il quale è anche semplice, non è possibile, che l' agente esterno ci apparisca moltiplice. Il modo, in cui questo apparisce, è un risultamento della natura dell' agente, e del paziente; e non può perciò essere, se non che unico e semplice ancor esso.

CAPO IV.

Esposizione ed esame dell' Idealismo oggettivo di Giorgio Berkeley.

§ 42. L'idealismo oggettivo si trova eloquentemente esposto, e sostenuto in un'opera di *Giorgio Berkeley*, che porta il titolo: *Dialoghi fra Ila, e Filono*: in quest'opera Filono sostiene contro di Ila l' idealismo. Nel primo dialogo Filono s' impegna di provare ad Ila 1., Che il calore ed il freddo, gli odori, i suoni, i sapori, i colori; in una parola, tutte le qualità de' corpi chiamate da' Cartesiani, e da Locke *qualità secondarie*, non hanno alcuna esistenza fuori dello spirito: 2. Che anche le qualità dette *primitive*, cioè l' estensione, la figura, il moto, la solidità, non hanno esistenza fuori dello spirito: 3. Che il sostegno immaginato da alcuni filosofi sotto le qualità sensibili, e che si riguarda come la sostanza della materia è impossibile: 4. Che le nostre idee non possono essere le *immagini*, o le *rappresentazioni* degli oggetti materiali. Dal che conclude Filono, che nulla vi ha oltre degli spiriti, e delle idee.

Ma giova ascoltare lo scrittore citato: « Filono: Che cosa intendete voi per cose sensibili?

« Ila. Le cose che noi percepiamo per mezzo de' sensi. Potreste voi forse immaginare, che io intendessi altra cosa per questi vocaboli?

« Filono. Perdonatemi Ila, se voglio prender bene le nozioni, che voi avete nello spirito. Io nol fo, se non che per essere ciò il miglior mezzo di abbreviare la ricerca, che ci proponiamo. Soffrite dunque, che io vi faccia ancora una quistione. Non percepiamo noi

per mezzo de' sensi, se non che le sole cose, che percepiamo immediatamente? O pure potrebbonsi chiamare propriamente *sensibili* le cose, che noi percepiamo mediatamente, cioè senza che potessimo fare a meno per percepirle dell' intervento di alcune altre cose?

« Ila. Io non vi intendo molto bene per rispondervi.

« Filòno. Ciò che io percepisco immediatamente, allora che leggo un libro, sono appunto le lettere, che vi sono impresse; ma le nozioni di *Dio*, della *virtù*, della *verità* ecc. fanno allora l' oggetto mediato della mia percezione, o sono risvegliate nel mio spirito per mezzo delle lettere. Or che le lettere sieno effettivamente delle cose sensibili, o percepite da' miei sensi, è una cosa, di cui persona non saprebbe dubitare: ma io vorrei sapere, se voi non prendereste ancora per *sensibili* le cose, di cui queste risvegliano in me l'idea.

« Ila. No certamente, egli sarebbe una assurdità di pensare, che *Dio* o la *virtù* fossero cose sensibili, benchè l' uno e l'altro di questi due oggetti possano essere rappresentati allo spirito per mezzo di segni sensibili, con cui hanno una connessione arbitraria . . . Io vi dico una volta per tutte, che per *cose sensibili* intendo solamente quelle, che sono percepite da' sensi, e che i sensi nulla percepiscono, che nol percepiscano immediatamente. In effetto essi non saprebbero fare delle induzioni, e non appartiene, se non che alla ragione, di rimontare dagli effetti, e dalle apparenze alle cause ed alle occasioni.

« Filono. Io vi prego, di dirmi di più, se noi percepiamo per la veduta altra cosa fuori della luce, de' colori, delle figure, per l' udito altra cosa che i suoni, per l' organo del palato altra cosa che i sapori, per l' odorato altra cosa che gli odori, finalmente pel tatto altra cosa che le qualità tattive?

« Ila. No senza dubbio.

« Filono. Egli sembra dunque, che se noi possiamo venire a termine di separare dagli oggetti le loro qualità sensibili, nulla più vi resterà di sensibile.

« Ila. Io ne convengo. »

Dopo di ciò Filono s' impegna di provare ad Ila, che il calore ed il freddo non sono mica nel fuoco; ma che sono sensazioni, le quali non hanno esistenza, se non nello spirito. Egli conclude la stessa cosa riguardo a' sapori, agli odori, a' suoni, a' colori. Giova il conoscere il fondamento di questi raziocinj.

« Filono. Il grado il più violento ed il più intenso di calore non è forse un grandissimo dolore?

« Ila. Persona non può negarlo.

« Filono. Ed una cosa, che non è mica dotata della qualità di percepire, può esser capace di dolore, o di piacere?

« Ila. No senza dubbio.

« Filono. La vostra sostanza materiale non è un essere privo di sentimento?

« Ila. Essa è senza contraddizione priva di sentimento.

« Filono. Essa non può dunque essere un soggetto capace di dolore . . . Nè, per conseguenza, del più gran grado di calore, che i sensi percepiscono, poichè voi riconoscete, che questo grado di calore è un gran dolore.

« Ila. Io ne convengo.

« Filono. Ed un calore moderato, o un grado di calore più dolce di quello, che ci reca incommodo, non è forse un piacere?

« Ila. Che cosa pretendete voi da ciò concludere?

« Filono. Che il calore moderato non potrebbe, in conseguenza, essere fuori di uno spirito, o pure, ciò

che è la stessa cosa, in una sostanza priva della facoltà di percepire, o in un corpo.

« Ila. La conseguenza mi sembra giusta.

« Filono. E se i gradi di calore che non sono mica dolorosi, non meno che quelli che ci recano incommodo, non possono aver esistenza in un' altra parte, che in una sostanza pensante, non avremo noi da ciò ragione di concludere, che i corpi esterni sono assolutamente incapaci di qualunque grado possibile di calore? »

Filono soggiunge ancora la seguente ragione: « supponiamo, che voi abbiate calda una mano e fredda l' altra, e che nel medesimo tempo immergiate l' una e l' altra in uno stesso vaso pieno di acqua nè fredda nè calda. La stessa acqua non vi sembrerà essa allora fredda, a giudicarne dalla sensazione, che essa ecciterà in una delle vostre mani, e calda a giudicarne dalla sensazione, che ecciterà nell' altra? »

Da ciò conclude Filono, che qualunque grado di calore, e di freddo non è che una nostra sensazione. Egli applica gli stessi ragionamenti a' sapori, agli odori, a' suoni, a' colori.

§ 43. Ciò che ho riferito contiene in sostanza, che siccome noi non percepiamo per mezzo de' sensi, se non che le qualità sensibili, e che queste sono modi dello spirito, così bisogna concludere, che noi non percepiamo per mezzo de' sensi ciò che chiamiamo *corpo*, cioè una cosa diversa dallo spirito e dalle idee.

Quando s' incomincia male si termina peggio. *Berkeley* è in questo caso: egli parte dal principio, che noi non percepiamo per mezzo de' sensi, se non che alcune qualità sensibili: Questo errore gli è comune con molti altri filosofi: io ho provato il contrario: ho stabilito che ogni sensazione è di sua natura la perce-

zione di un soggetto esterno, incognito nella sua natura, ma positivo. Io rimando il lettore particolarmente al § 38, del secondo Volume di quest' Opera.

Io non tralascio inoltre di osservare, che il nostro idealista fa uso di un linguaggio inesattissimo dicendo, che i sensi percepiscono le cose sensibili: i sensi non hanno, nell' idealismo, alcuna esistenza reale: essi non sono che idee; e nulla vi ha di più inesatto del dire, che una idea percepisce un' altra idea. I sensi, nell' idealismo, sono idee a cui son congiunte altre idee.

Passa inoltre il nostro idealista a provare, che anche le qualità dette *primitive*, cioè l' estensione, la figura, il moto, la solidità non hanno esistenza fuori dello spirito: egli ragiona nel modo seguente:

« Filono. Non avete voi riconosciuto. che alcuna qualità reale, ed inerente di un oggetto quale che siasi non potrebbe cambiare, senza che avvenisse qualche cangiamento nell' oggetto stesso?

« Ila. Io ne son convenuto.

« Filono. Ma l' estensione visibile negli oggetti varia a proporzione, che noi ce ne avviciniamo, o che ce ne allontaniamo, poichè essa è dieci e cento volte più grande a certe distanze, che ad altre, e da ciò non segue forse, che questa estensione non è mica realmente inerente negli oggetti?

« Ila. Io approvo, che non so affatto che cosa pensarne.

« Filono. Voi vi sareste ben tosto deciso su questo punto, per poco che vi permetteste di giudicare della qualità, di cui parliamo al presente colla stessa libertà di spirito, di cui avete usato a riguardo delle altre. Non avete voi ammesso per un buono argomento, che nè il calore, nè il freddo sono nell' acqua, perchè un' acqua stessa sembra alcune volte calda a giudicarne

dalla sensazione, che essa eccita in una mano, e fredda a giudicarne dalla sensazione, che eccita nell'altra?

« Ila. D'accordo.

« Filono. E non potete voi concludere per un ragionamento perfettamente simile, che non vi sia nè estensione, nè figura in alcun oggetto, poichè un oggetto può ad un uomo comparir piccolo, levigato, e rotondo, e ad un altro grande, scabroso, ed angolare?

« Ila. Io lo concluderei ancora; ma questo ultimo fatto è egli giammai avvenuto?

« Filono. Voi potete ad ogni momento farne l'esperienza. Voi non avete per ciò che a riguardare uno stesso oggetto con un occhio nudo nello stesso tempo, che lo riguardereste coll'altro occhio armato di un microscopio.

« Ila. Io non so come difendere più l'estensione.

« Filono. Passiamo al moto. Un moto reale di qualunque corpo siasi, può nello stesso tempo essere molto celere, e molto lento?

« Ila. Ciò sarebbe una cosa impossibile.

« Filono. La velocità del moto di un corpo non è essa reciprocamente proporzionale al tempo, che questo corpo impiega a descrivere uno spazio dato quale che siasi? Un corpo, che descrive una lega per ora, non si muove esso, per esempio, tre volte più veloce di un altro corpo, che non descriverebbe se non che una lega in tre ore?

« Ila. Lo ne convengo.

« Filono. E non misuriamo noi il tempo per la successione delle idee ne' nostri spiriti?

« Ila. Per l'appunto.

« Filono. E non è egli possibile, che le idee si succedano le une alle altre in voi due volte più velocemente, che esse non si succedono in me, e che non si succederebbero in una intelligenza di un altro ordine?

« Ila. Io l'approvo.

« Filono. Uno stesso corpo può dunque sembrare ad uno muoversi su di uno spazio dato nella metà del tempo, che sembra a voi aver impiegato in questo moto: e questo stesso ragionamento potrà d'altronde applicarsi ad ogni altra spezie di rapporto di tempo; e poichè, secondo i vostri principj, tutti i moti, che si percepiscono, sono realmente nell'oggetto, in cui si percepiscono, egli sarà, per conseguenza, possibile, che un solo e medesimo corpo si muova insieme e molto velocemente, e molto lentamente, e ciò realmente, ed in uno stesso senso. Or come accordare queste conseguenze non solamente con ciò, di cui voi siete già convenuto, ma eziandio colle nozioni le più semplici, che il buon senso possa fornirci?

« Ila. Io non ho nulla a replicare a questo ragionamento.

« Filono. Quanto alla *solidità*, o voi non intendete per questo vocabolo alcuna qualità sensibile, ed esso si sottrarrebbe allora alla nostra ricerca, o se voi la rapportate a qualche qualità sensibile, ciò dee essere o la durezza o la resistenza. Ma egli è evidente, che l'una e l'altra di queste due qualità sono interamente relative a' nostri sensi, poichè ciò che sembra duro ad un animale può sembrar molle ad un altro, i cui membri avranno maggior forza e fermezza di quella, che hanno i membri del primo: ed egli non è ben chiaro, che le resistenze, che noi sperimentiamo, non potrebbero affatto risedere ne' corpi, che sembrano farcele sentire?

« Ila. Io approvo, che la sensazione stessa di resistenza, in che consiste tutto ciò, che voi percepite immediatamente della solidità non è nel corpo; ma la causa di questa sensazione vi è.

« Filono. Le cause delle nostre sensazioni non sono le cose, che noi percepiamo immediatamente. E per conseguenza non sono le cose sensibili. Io credo, che ciò è un punto, di cui già siamo convenuti.

« Ila. Io ve l'accordo. »

§ 44. In tutti i riferiti ragionamenti si nasconde uno stesso vizio, e si è, che l'illazione contiene più di quello, che contengono le premesse. L'estensione, dice *Berckeley*, ed il moto sono fenomeni, apparenze: lo stesso dee dirsi della solidità; i corpi dunque non hanno esistenza. A ciò si riducono i ragionamenti, che nel § antecedente abbiamo riferito.

Si concede al nostro idealista, che l'estensione ed il moto sieno fenomeni; e che tutte le proprietà, che noi attribuiamo a' corpi, non sono se non che nostre sensazioni, delle quali rivestiamo gli oggetti esterni. Ma da ciò non segue, che i corpi non abbiano una esistenza reale. I corpi son fenomeni: un fenomeno è una cosa che ci apparisce, e che non è nel modo in cui ci apparisce; i corpi son dunque cose in sè, che ci appariscono, ma che non sono nel modo, in cui ci appariscono. Supporre un fenomeno senza un realtà in sè è una contraddizione.

L'estensione sensibile ed il moto sono fenomeni; ma l'esistenza esterna moltiplice e variabile non è mica un fenomeno: essa è il fondamento reale del fenomeno: Questa esistenza esterna moltiplice e variabile si mostra a noi ne' modi che chiamiamo *estensione, e moto*: essa nondimeno non esiste ne' modi, in cui a noi si mostra. L'esistenza moltiplice si mostra a noi nel modo dell'estensione sensibile: noi non conosciamo la natura assoluta de' cambiamenti, che avvengono negli elementi di un corpo, allora che questo ci sembra in

moto; ma possiamo spiegare per mezzo del fenomeno del moto, che modifica il fenomeno primitivo dell'estensione, i fenomeni tutti, che ammiriamo nell'universo sensibile.

L'idealista, che io qui combatto, ammette l'esistenza degli esseri semplici, ed ammette ancora, che un essere semplice può agire su di un altro; poichè egli ammette, che il nostro spirito è modificato dallo spirito infinito. Ciò mi autorizza a poter porre fuori del nostro spirito delle collezioni di esseri semplici, i quali agiscano reciprocamente gli uni su gli altri, e che agiscano tutti insieme sul nostro spirito. La limitazione del nostro spirito fa sì, che egli non può risolvere la percezione di queste collezioni di esseri semplici nelle percezioni distinte degli esseri semplici stessi, che le compongono. Noi non possiamo percepire, se non che alcuni aggregati, i quali risultano dall'unione di questi semplici. Noi non abbiamo dunque che una percezione semplice, ed indecomponibile dell'estensione materiale. Egli è così, che in un colore verde non percepiamo il giallo, ed il bleu, che entrano nella sua composizione, e che producono la percezione semplice del verde. Noi non possiamo percepire gli esseri semplici, che compongono l'estensione materiale: non percepiamo che la collezione totale, e la percezione di questa collezione totale, la quale è molto chiara, è ciò che chiamiamo *il fenomeno dell'estensione materiale*.

Così tutte le attività particolari di una estensione qualunque concorrono, in questa estensione, a produrre un effetto generale e semplice, e questo effetto è la percezione della collezione totale; percezione che non può decomporsi nelle percezioni degli esseri semplici, da cui la collezione è composta. L'estensione materiale non è dunque relativamente a noi, se non

che una semplice apparenza, un fenomeno. La realtà è negli esseri semplici, le cui azioni cospiranti producono il fenomeno. Se dunque la nostra maniera di percepire si cambiasse; se giungessimo a distinguere gli esseri semplici, noi perderemmo subito la percezione indecomponibile della collezione totale, e per conseguenza quella dell' estensione sensibile: noi percepiremmo gli elementi dell' estensione, e non percepiremmo affatto l' estensione. Ciò avverrebbe in un modo simile, in cui la percezione dello spazio frapposto fra due corpi, la quale ci veniva tolta dalla distanza, in cui era l' occhio da' corpi stessi, fa sparire il fenomeno della contiguità degli stessi corpi; ed in un modo simile in cui la percezione, che si ha per mezzo del microscopio, delle prominenze di una superficie fa sparire il fenomeno del lisciamento. Si leggano inoltre i § 182, e 183 del Volume IV, di quest'Opera.

« Filono aveva antecedentemente fatto osservare ad Ila, che un vermicello dee vedere il suo piede, e le altre cose, che sono di una grossezza uguale al suo piede, o ancora minore, come corpi abbastanza considerabili, sebbene nello stesso tempo ci sia appena possibile, di discernere queste stesse cose, o pure esse non ci sembrano al più, che come altrettanti punti visibili. »

Ma Filono avrebbe evitato di dedurre da questa osservazione, che i corpi non hanno esistenza, se avesse conosciuto come si produce in noi il fenomeno dell'estensione. Egli avrebbe conosciuto, che basta variare la struttura de' sensi, e perciò degli occhi nei differenti animali, per variare a' loro occhi la natura visibile. Egli avrebbe concluso solamente, che nulla vi ha di universale e di assoluto nelle sensazioni; e che vi sono tanti differenti modi di percepir la natura,

quante spezie di esseri, e di organizzazioni differenti vi sono.

Non potendo noi percepir gli elementi, che formano ciascun corpo, non possiamo perciò determinarne il numero, e quindi ignoriamo la *grandezza assoluta* de' corpi. Più: l'estensione materiale essendo un fenomeno, le figure che percepiamo ne' corpi, son mere apparenze, e son relative alla struttura de' sensi. « La nostra veduta, dice molto bene *Malebranche*, non ci fa vedere ogni sorta di estensione, ma solamente quella, che ha un rapporto assai considerabile col nostro corpo, e per questa ragione non vediamo tutte le parti de' più piccoli animali, nè quelle che compongono tutti i corpi tanto duri che liquidi. Così non potendo percepire queste parti, per causa della loro piccolezza, egli segue, che noi non possiamo percepirne le figure, poichè la figura de' corpi non è che il termine, che li limita (1). »

Se un viaggiatore non avendo agio di percorrere tutte le stanze, che compongono un gran palagio, si limitasse ad osservarne una piccola parte; e se un altro sopravvenisse, e ne visitasse un maggior numero, ma senza conoscere intieramente tutto l'edifizio, ciascuno di questi due viaggiatori avrebbe una idea diversa del palagio. Ora domando: da questa diversità d'idee de' due viaggiatori si potrebbe forse concludere, che non vi sia il palagio, o che non vi sono delle stanze nel palagio? Tale è appunto la conseguenza che *Berckeley* si sforza di dedurre dalla variabilità delle nostre percezioni delle figure de' corpi.

Le grandezze assolute de' corpi ci sono ignote. Noi non possiamo conoscere se non che le grandezze re-

---

(1) Malebranche, Ricerca della verità, lib. 1, c. 7, § II.

lative di essi. Ma che cosa significa questa espressione *grandezza relativa?*

Essa significa il rapporto di una grandezza sensibile in quanto è sensibile ad un' altra grandezza sensibile in quanto è sensibile. Allora che io dico: questa tela è lunga dieci palmi, enuncio il rapporto della lunghezza sensibile del palmo alla lunghezza sensibile della tela. Or come si conoscono siffatte grandezze relative? paragonando fra di esse le due grandezze, o pure paragonandole con una terza: esse si paragonano applicando l'una su l'altra: il risultamento di questi paragoni si dice esser la *vera grandezza fisica de' corpi*. Questa grandezza fisica, non cambiando i corpi, è la stessa per tutti gli uomini, ed è invariabile in tutti i tempi.

Ciò nondimeno non ci dà, se non che il paragone di due grandezze *fenomeniche*; poichè le due estensioni materiali, che si paragonano non sono che fenomeni.

Vi ha un altra specie di grandezze, ed è quella che propriamente è l'oggetto della vista: questa grandezza si chiama dagli ottici *grandezza apparente*, e si misura dall' angolo ottico, cioè da quell' angolo, che formano due linee tirate dalle estremità dell' oggetto al centro della pupilla; poichè l' immagine nella retina segue la ragione di questo angolo. Perciò la variazione di questa grandezza apparente, nelle diverse circostanze, è uniforme a' principj della filosofia corpuscolare, e questi principj sarebbero falsi, se la grandezza ottica rimanesse, nelle diverse distanze, invariabile. Difatto l' immagine nella retina non è che l' impressione, che i raggi della luce fanno su la retina, e la diminuzione dell' angolo ottico porta con sè la diminuzione dello spazio della retina, su cui agi-

scono i raggi della luce riflessi dall' oggetto visibile. Se la grandezza apparente fosse invariabile, nell' atto che l'impressione su la retina fosse cambiata, la grandezza apparente non dipenderebbe dall' impressione, che i raggi luminosi fanno su la retina, il che è contrario a' principj della filosofia corpuscolare. Gli argomenti dunque del nostro idealista appoggiati su la varietà delle grandezze ottiche, lungi di combattere la realtà del mondo de' corpi, la confermano. Facendo l' analisi di tutti gli altri argomenti degl' idealisti e degli scettici, relativi alla varietà delle sensazioni, che deriva da' diversi sensi, e dalle diverse circostanze, in cui i sensi sono affetti, si otterrà lo stesso risultamento, cioè, che questa varietà di sensazioni, dipendendo dalla varietà delle impressioni degli oggetti, suppone la realtà di questi lungi di distruggerla. L' idealista, che io qui combatto, non può addurre altra ragione di questa varietà di sensazioni, se non che il volere del creatore. Nella confutazione dell' idealismo soggettivo ho provato che esso distrugge la fisica, lo stesso può dirsi, e forse con maggior ragione, dell' idealismo oggettivo.

Noi non conosciamo la durata assoluta delle cose; poichè non possiamo determinare il numero de' cambiamenti reali, che avvengono nelle sostanze: noi determiniamo la durata relativamente alla successione osservabile de' cambiamenti, che hanno luogo in noi. Ma non può da ciò dedursi, che non vi sia alcuna successione negli esseri semplici, che compongono i diversi corpi della natura. L' argomento di *Berkeley* contro il moto, se fosse valevole, proverebbe ancora, che non vi ha alcuna successione nelle modificazioni degli spiriti. Difatto nel mentre che io ho due idee, ed in conseguenza mi sembra, che io duri due istanti,

due altre intelligenze potrebbero avere, chi dieci, chi venti idee, e la prima crederebbe la mia durata di dieci istanti, la seconda di venti. Ora si potrebbe forse da ciò concludere, che non vi sia in me durata alcuna?

§ 45. L'errore di quei filosofi, i quali riguardano l'estensione come un modo o un attributo della sostanza materiale, somministra al nostro idealista un altro argomento contro l'esistenza de' corpi.

« Filono. Rispondetemi Ila, una cosa può essa essere sparsa, senza esser dotata di estensione? O l'idea di estensione non è mica racchiusa in quella di una cosa, che è sparsa?

« Ila. Io approvo, che ciò è vero.

« Fil. Perciò ogni cosa, che voi supponete sparsa sotto di un'altra, dovrà avere in sè un'estensione differente da quella della cosa, sotto la quale essa sarà sparsa.

« Ila. Ciò è ancora certo.

« Fil. E per conseguenza; poichè la sostanza corporale è, secondo voi, il *substratum*, o il sostegno dell'estensione, bisognerebbe, che essa avesse in sè stessa un'altra estensione, che la rende propria ad essere *substratum*, o sostegno; e così di seguito all'infinito. Or io vi domando, se non è questa una cosa assurda in sè, e nel medesimo tempo contraddittoria a ciò, che mi avete testè accordato, che *il substratum*, o il sostegno dell'estensione debbe essere qualche cosa distinta dall'estensione, ed ancora che l'escluda? »

L'estensione, come abbiamo detto, è un fenomeno; essa non può in conseguenza, riguardarsi come un modo, o come un attributo di una sostanza: Nel § 220 del quarto Volume di questo Saggio ho dimostrato, che i metafisici, i quali sostengono essere i corpi ag-

gregati di sostanze semplici, cadono in contraddizione sostenendo insieme, che l'estensione è un modo o un attributo della sostanza. Questo argomento di *Berkeley* contro la realtà de' corpi è perciò di niun valore. Non vi ha alcuna sostanza, che abbia per attributo l'estensione; ed i corpi non sono sostanze, ma aggregati di sostanze.

§ 46. Molti filosofi hanno riguardato le idee come *le immagini*, o le *rappresentazioni degli oggetti*, *Berkeley* si appoggia su questa dottrina, per combattere l'esistenza de' corpi: egli scrive: « Ila. A dirvi il vero, Filono, io crederei, che vi sono due sorti di oggetti; gli uni che sono nell'anima stessa, che si percepiscono, in conseguenza, immediatamente, e che si appellano per questa ragione *idee*, e gli altri esteriori all'anima, che sono le cose reali le quali si percepiscono per mezzo delle idee, e di cui le idee sono le immagini, o la rappresentazioni. Or io convengo, che le idee non potrebbero aver esistenza fuori dello spirito; ma non penso la stessa cosa dell'ultima sorte degli oggetti, di cui vi ho or ora parlato.

« Fil. E questi oggetti esteriori si percepiscono per mezzo de' sensi, o di qualche altra facoltà?

« Ila. Per mezzo de' sensi.

« Fil. Come! Si percepisce dunque dai sensi qualche cosa, che non si percepisce immediatamente?

« Ila. Sì, Filono. Ciò è vero ad alcuni riguardi: quando, per esempio, io osservo un quadro, una statua, che rappresenta Giulio Cesare, si può dire di una certa maniera, che io percepisco per mezzo de' sensi Giulio Cesare, sebbene ciò non sia immediatamente.

« Fil. Egli sembra dunque, che voi pensiate, che le nostre idee, le quali sono le sole cose, che noi percepiamo immediatamente, sono i ritratti delle cose

esteriori; e che i nostri sensi percepiscono le cose esteriori col mezzo della conformità, o della similitudine, che queste hanno colle nostre idee.

« Ila. Ciò appunto è quello che io voleva dire.

« Fil. E come nel vostro esempio Giulio Cesare tutto invisibile che egli è in sè stesso, è nondimeno percepito per mezzo della veduta; le cose reali, che molto più non possono essere percepite per sè stesse, non sono intanto meno proprie ad essere percepite per mezzo de' sensi.

« Ila. Precisamente.

« Fil. Ditemi Ila, allora che voi percepite il ritratto di Giulio Cesare, i vostri occhi vedono niente di più di alcuni colori, e di alcune figure con una certa simmetria, ed una certa composizione di queste due cose?

« Ila. In niun modo.

« Fil. Ed un uomo, che non avrebbe inteso giammai parlare di Giulio Cesare non ne vedrebbe egli altrettanto?

« Ila. Io ne convengo.

« Fil. La sua veduta, e l'uso, che egli ne farebbe, non la cederebbero dunque punto in perfezione nè alla vostra, nè all' uso, che voi fate della vostra?

« Ila. Io ne convengo ancora.

« Fil. Donde viene dunque, che i vostri pensieri si riferiscono all'Imperadore Romano, e che non sarebbe l' istesso di cui parliamo? Essa è una cosa, di cui voi non sapreste trovar la causa nelle sensazioni, o nelle idee de' sensi, che allora percepite; poichè riconoscete non avere a questo riguardo alcun vantaggio su questo stesso uomo: bisogna dunque ricercarla nella vostra ragione, e nella vostra memoria: non è forse così?

« Ila. Alla buon' ora.

« Fil. E per ritornare alla vostra comparazione del ritratto di Giulio Cesare, è chiaro, che se voi vi attenete a questo esempio, non sapreste impedirvi di convenire, che le cose reali, o gli archetipi delle nostre idee non sono in alcun conto percepite da' nostri sensi, e che esse noi sono al contrario, che da qualche facoltà interna dell'anima nostra, come la ragione, o la memoria. Io desidererei dunque saper da voi quali argomenti potete tirare dalla ragione, per provare l'esistenza di ciò che chiamate le cose esteriori, o gli oggetti materiali; o pure se voi vi ricordereste di aver veduto altre volte queste cose tali quali sono in sè stesse, o di aver udito dire, o pure letto in qualche parte, che qualche altro che voi avesse avuto questo vantaggio? »

A questa obbiezione dell' idealismo, il sig. *Degerando* ha già risposto prima di me nel seguente modo.

« Se le nostre sensazioni, dicono gli idealisti, sono in accordo cogli oggetti, egli bisogna, che vi sia un giudice, per pronunciare questo accordo; che questo giudice sia in istato di paragonare i due termini; che per paragonarli abbia già una conoscenza diretta e distinta di ciascuno de' due termini. Ma se lo spirito non conosce gli oggetti, che per mezzo delle sensazioni medesime, cioè se egli se ne rimette alla sola loro testimonianza, per assicurarsi della loro fedeltà, ciò è voler giudicare, dopo la sola ispezione del ritratto, della similitudine di questo ritratto con un originale incognito per altra parte. Per decidere il grado di giustezza, che potrebbe avere una tale obbiezione, bisognerebbe sapere ciò che si intende, allorchè si parla dell' accordo delle nostre sensazioni co' loro oggetti. Se si concepiscono le nostre sensazioni effettivamente come le pitture degli oggetti reali, e talmente distac-

tale, che esse non possono farceli conoscere, che per la comparazione di queste specie d'immagini co' loro modelli, come cose che ripetono, che imitano le loro proprietà intrinseche, l'obbiezione è senza replica. Ma se si ammette, che noi non abbiamo alcuna conoscenza diretta delle proprietà intime, essenziali, o costitutive degli oggetti, che noi sappiamo solamente, che essi son fuor di noi, che esistono gli uni fuori degli altri; se si ammette, che noi abbiamo solamente la conoscenza di ciò che essi sono relativamente a noi; se si stabilisce in seguito, che le nostre sensazioni primitive non son punto una copia, una rappresentazione di queste cose, ma il sentimento stesso, pel quale noi ne siamo immediatamente avvertiti; che la sensazione primitiva è così un atto semplice dello spirito, il quale posto sul limite, che lo separa dagli oggetti esterni, riconosce questo limite e dice: *Ciò son io, ciò non son io;* egli non vi ha più bisogno allora di comparazione, di assimilazione; non vi ha più bisogno di un nuovo giudice, per pronunciare fra le sensazioni e gli oggetti. Questi oggetti non sono più conosciuti per una pittura, ma per un contatto (1). »

§ 47. Nel primo dialogo di *Berkeley* io trovo un altro argomento, che questo scrittore riguarda come invincibile a favore dell'idealismo: conviene esporlo ed esaminarlo.

« Fil. Io mi limito a far dipendere la decisione della quistione da un solo punto di fatto. Io vi domando, se voi potete concepire, che una mescolanza, o una combinazione di qualità sensibili, o qualche oggetto sensibile, che siasi, possa aver esistenza fuori dello spirito; e nel caso che ciò sia una cosa, che voi pos-

(1) Historie comparée, t. 3, cap. 10, della 1. edizione.

siate concepire, io convengo allora con voi, che ve ne sia una, la quale abbia luogo in effetto.

« Ila. Se riducete la quistione a questo punto, essa sarà ben tosto decisa. Qual cosa più facile, che il concepire un arbore, o una casa esistenti per sè stesse, ed indipendentemente da ogni spirito, cioè senza supporre nel medesimo tempo, che alcuno spirito percepisca tali cose? Io concepisco siffatte cose nel momento medesimo esistente di tal maniera.

« Fil. Che cosa dite voi! Olà io vi prego, potreste voi vedere una cosa, che nello stesso tempo non fosse mica da voi veduta?

« Ila. No: Vi sarebbe in ciò una contraddizione manifesta.

« Fil. E non vi sarebbe una così grande contraddizione a dire, che voi concepireste una cosa, che nello stesso tempo non sarebbe affatto da voi concepita?

« Ila. Senza dubbio.

« Fil. Voi concepite dunque la casa o l'arbore di cui mi parlate?

« Ila. Come potrebbe essere altrimenti?

« Fil. Ciò che voi concepite è sicuramente nel vostro spirito?

« Ila. Su di ciò non cade alcuna questione. Ciò che io concepisco è nel mio spirito.

« Fil. Come mi avete voi dunque potuto dire, che concepivate una casa o un arbore, esistente indipendentemente da tutti gli spiriti, e fuori di tutti gli spiriti? »

Questo argomento, riguardato come invincibile dal nostro idealista è un sofisma. Allorchè si riguarda un oggetto col rapporto di essere concepito, è assurdo il dire, che possa così esistere senza un soggetto, che lo concepisce. Ma non è punto ciò di cui si tratta. Si cerca di sapere, se l'esistenza di un oggetto consiste

nella sola concezione di esso. L'idealismo è nell'impossibilità di provare, che niuna cosa possa esistere, che non sia spirito, o nello spirito, cioè che non sia spirito o idea. Questo argomento di *Berkeley* contiene dunque in primo luogo il sofisma detto *ignoranza di elenco*.

Questo filosofo dice: *un oggetto come concepito, ed in quanto concepito* non può esistere senza uno spirito, che lo concepisce; un oggetto dunque non può esistere fuori dello spirito, che lo concepisce. La illazione non iscende dalle premesse, ed è ciò che nella logica si appella il sofisma di concludere *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*.

Il mondo fenomenico o sensibile non consiste che nelle nostre sensazioni, e queste non esistono fuori del nostro spirito; ma il mondo fenomenico suppone necessariamente un mondo reale, che ne è il fondamento, e questo mondo reale è un mondo in sè, che esiste indipendentemente dalle nostre percezioni. Il mondo fenomenico è il mondo reale in quanto questo si manifesta, per mezzo de' sensi, a noi. Tolte o cambiate le sensazioni, si toglie, o si cambia il mondo fenomenico; ma il mondo de' *noumeni* resta. Supporre l'identità de' due mondi è supporre ciò che è in quistione, e concludere dal mondo fenomenico al mondo reale è ancora un sofisma.

§ 48. *Malebranche* aveva cercato di provare, che i corpi non possono esser la causa efficiente delle nostre sensazioni: *Berkeley*, nel secondo de' suoi dialoghi, ha cercato di stabilire la stessa dottrina: una causa efficiente, ha egli detto, è una causa attiva; ora io non concepisco altra azione, se non che l'atto del volere, e questo appartiene allo spirito. *Malebranche* aveva riguardato i corpi come la causa occasionale delle no-

stre sensazioni: *Berkeley* pensò, che essi non possono essere nè causa istrumentale nè occasionale delle nostre sensazioni. Riguardo al primo punto: qual nozione, egli dice, potete voi farmarvi di un istrumento, che servisse all' agente supremo nella produzione delle nostre sensazioni?

Questo istrumento, essendo privo di tutte le qualità sensibili, inclusa eziandio l' estensione, vi presenta una incognita. Ora sarebbe egli degno di un filosofo, e pure di un uomo sensato il pretendere, che si creda senza supere nè che, nè perchè? Inoltre il servirsi d' istrumenti nella produzione delle nostre sensazioni sarebbe una cosa indegna dell' essere supremo. Il servirsi d' istrumenti, per fare qualche cosa, nasce da impotenza: noi non ci serviamo d' istrumenti per muovere un dito, perchè possiamo ciò fare con un semplice atto della nostra volontà.

L' Essere potentissimo non può egli tutto fare col semplice suo volere?

Egli non si serve dunque d' istrumenti nella produzione delle sue opere.

Queste stesse ragioni provano ancora, dice *Berkeley*, che i corpi non possono esser cause occasionali delle nostre sensazioni. In primo luogo queste cause occasionali sarebbero delle cose ignote, poichè, come si è detto, non si ha alcuna nozione degli oggetti sensibili, in sè stessi considerati: inoltre la sapienza e la potenza divina non bastano forse per rendere ragione dell' ordine, e della regolarità, che si osserva nella successione delle nostre idee, o più generalmente nel corso della natura? Non è forse un derogare agli attributi dell' Essere infinitamente perfetto il pretendere, che una sostanza priva della facoltà di pensare possa influire su l' azione di lui, e dirigerla, insegnandogli,

o ricordandogli quando egli dovrebbe operare, o ciò che dovrebbe egli fare?

I corpi non possono dunque riguardarsi nè come gli oggetti, o gli archetipi delle nostre idee, nè come le cause efficienti, o istrumentali, o occasionali delle stesse. È questa la conclusione di *Berkeley*.

Ho mostrato, che i corpi sono l'oggetto immediato delle nostre sensazioni; ed è facile vedere, che essi possono esser la causa efficiente delle nostre sensazioni.

Il nostro idealista suppone, che la materia sia priva di qualunque attività, e su questa supposizione la riguarda coma incapace di modificare lo spirito, e di produrre in esse le sensazioni, delle quali è affetta.

Tutto ciò è intieramente falso. Le sostanze semplici primitive, delle quali è composto l'universo visibile, sono essenzialmente attive, ed i fenomeni, che esse ci presentano, risultano dalla loro attività. Se alcuno, dice *Bonnet*, avesse della pena a concepire questa azione perpetua delle monadi, io gli farei osservare, che i corpi, i quali cadono sotto i nostri sensi, hanno tutte le loro parti integranti in un moto perpetuo, ma insensibile. Ciò è evidente ne' corpi organizzati. Essi nascono, si nutriscono, crescono, generano, periscono: tutte queste azioni vitali quanti moti intestini nelle più piccole parti di questi corpi esse suppongono! Egli è facile di provar lo stesso de' corpi bruti. Questi sono continuamente sottoposti all'azione della gravitazione, a quella del fuoco, dell'aria, dell'acqua, e di quantità di altre materie più o meno sottili. Le loro parti insensibili partecipano a tutte queste piccole impulsioni. Il calore solo, il cui grado varia a ciascun istante, tiene tutti i corpi in uno stato di oscillazione perpetua. L'attività delle monadi è il principio di tutti questi

moti, e gli effetti, che cadono sotto i nostri sensi, sono gli ultimi risultamenti di questa attività (1). »

§ 49. Ma egli fa d'uopo spiegare chiaramente ciò che caratterizza l'idealismo di *Berkeley*. Nel secondo de' suoi Dialoghi egli scrive.

« Filono. Quale accoglimento potremmo noi fare a de' principj, che ci menerebbero a pensare, che tutte le bellezze visibili della creazione simili ad una spezie di concettino, non hanno che uno splendore passeggiero, falso ed immaginario. Per parlare senza rigiro, potete voi lusingarvi, che questo scetticismo, ove coloro che seguono i vostri sentimenti si son lasciati trascinare, non sia riguardato come la cosa la più assurda, e la più stravagante da tutte le persone sensate?

« Ila. Ogni altro che voi potrà pensarne ciò che gli piacerà, ma quanto a voi nulla avete da rimproverarmi su di ciò: quello che potrebbe consolarmi un poco si è, che voi non siete unica meno scettico di me.

« Filono. Ciò è perchè io non sono intieramente del vostro avviso.

« Ila. Che! Voi mi avreste fin qui accordato tutte le premesse, e pretendereste rifiutarvi alle conseguenze, e lasciarmi così solo sostenere de' paradossi, ove voi stesso mi avete condotto?

« Filono. Io non convengo con voi, di aver ammesso alcuna nozione, che potesse condurre allo scetticismo. Voi avete detto, egli è vero, che la realtà delle cose sensibili consisteva in un esistenza assoluta fuori degli spiriti, o distinta dalla qualità, che queste cose hanno di essere percepite. E secondo questa nozione della realtà voi siete obbligato di rifiutare ogni esistenza alle cose sensibili, cioè che in conseguenza

(1) Bonnet, Vue du Leibnitianisme.

della vostra propria definizione voi dovete far professione di scetticismo. Ma quanto a me io non ho detto, nè pensato, che la realtà delle cose sensibili potesse esser definita di tal maniera. Egli mi è evidente per la ragione, di cui voi siete meco convenuto, che le cose sensibili non possono esistere in un'altra parte, che in un intendimento, o in uno spirito; ed io da ciò concludo, non già che esse non hanno un' esistenza reale, ma che, supposto non dipendere esse dal mio pensiere, o di avere un' esistenza distinta dalla qualità di essere percepite da me, *che bisogna che vi sia qualche altro spirito, nel quale esse esistono.* Così quanto è certo, che il mondo sensibile esiste realmente, altrettanto lo è, che esiste uno spirito infinito e presente da per tutto, che lo contiene e che lo sostiene.

« Ila. Eh che! Egli non vi ha in ciò nulla di più di quello che io penso ancora da mia parte con tutti i cristiani, ed eziandio con tutti gli altri uomini, i quali credono, che esiste un Dio, il quale conosce e comprende tutte le cose.

« Filono. Sì; ma con questa differenza, che il motivo il quale ordinariamente si ha per credere, che tutte le cose sono conosciute o percepite da Dio, consiste in ciò che si è già convinto dell' esistenza di Dio: Laddove io concludo immediatamente e necessariamente l'esistenza di Dio dall' esser necessità che le cose sensibili sieno percepite da lui.

« Ila. Del resto allorchè noi crediamo la stessa cosa, che importa per qual mezzo siam pervenuti l'uno e l'altro all' opinione, che ci è comune?

« Filono. Ma noi non conveniamo ancora ne' nostri sentimenti, perchè riconoscendo, che tutti gli esseri corporali sono percepiti da Dio, voi attribuite loro di più co' filosofi una sussistenza assolutamente distinta

dalla qualità di essere percepiti da alcuno spirito, ciò che io non so.

« Inoltre non vi ha forse alcuna differenza fra il dire, *che vi è un Dio, e che, in conseguenza, egli percepisce tutte le cose*, ed il dire, *che le cose sensibili esistono realmente, che se esse esistono realmente, sono necessariamente percepite da uno spirito infinito, e che così esiste uno spirito infinito, un Dio?*

« Io tiro in questa maniera da un principio molto evidente una dimostrazione diretta ed immediata dell'esistenza di Dio. Voi potete ora, senza darvi la pena di fare profonde ricerche nelle scienze, senza ricorrere alle sottigliezze della ragione, o senza obbligarci in lunghe e nojose discussioni, attaccare a scoperto, e confondere infallibilmente il più ardito difensore dell'ateismo.

« Ila. Non trovate voi, che la vostra opinione ha qualche rassomiglianza con un altro sentimento, che è stato abbracciato da alcuni moderni di un merito eminente, cioè che noi vediamo tutte le cose in Dio? Si parte dal principio, che lo spirito dell'uomo, il quale è immateriale, non potrebbe unirsi alle cose materiali in maniera di poter percepirle in sè stesse, e che per conseguenza egli non le percepisce, che col mezzo della sua unione colla sostanza Divina, la quale essendo spirituale, e puramente intelligibile può così essere l'oggetto immediato del pensiere.

« Filono. Io non comprendo mica come le nostre idee, che sono delle cose prive d'ogni attività possono essere la stessa cosa dell'essenza, o qualche parte dell'essenza di Dio, il quale è un essere indivisibile non passivo, ed al contrario puramente attivo . . . . . inoltre si dee pretendere in questa opinione, che un

mondo creato esista in un' altro parte fuori dell'intendimento di uno spirito; e questo sistema suppone gratuitamente l'esistenza di un mondo materiale.

« Ila. Non siete voi dunque ancora del sentimento, che noi vediamo tutte le cose in Dio? Se io non m'inganno quello che voi asserite ritorna presso a poco a ciò.

« Filono. Ecco in due parole il mio sentimento. Egli è evidente, che io non percepisco altra cosa, nè non che le mie proprie idee, e che alcuna idea non potrebbe esistere a meno che non sia in uno spirito.

« Egli non è mica men chiaro, che queste idee, o queste cose, che io percepisco, esistono indipendentemente dal mio spirito; poichè io so, che non ne sono l'autore; egli bisogna, per conseguenza, che queste stesse idee esistano in qualche altro spirito, secondo la cui volontà esse mi saranno rappresentate. »

§ 50. Niuno scettico ha mai dubitato dell' esistenza delle apparenze; ma queste non hanno esistenza fuori delle nostre percezioni e del nostro spirito. Nel realismo si pongono due realtà, la realtà *fenomenica* e la realtà *noumenica*. La prima non è che nel nostro spirito, la seconda è fuori di esso. La seconda è indipendente dalla prima; ma la prima suppone necessariamente la seconda da cui deriva.

L'universo visibile è certamente esistente nelle nostre percezioni e nel nostro spirito; ora si domanda: *Questo stesso universo sensibile è esso ancora esistente fuori delle nostre percezioni, e del nostro spirito; e sarebbe essa eziandio esistente, nel caso che il nostro spirito fosse annientato?*

La risposta esatta sarebbe: L' universo visibile non esisterebbe, annientato lo spirito in cui esiste; ma questo universo visibile suppone l' universo reale e

noumenico; e questo universo reale è indipendente dall' esistenza dello spirito in cui esiste l' universo fenomenico.

Berkeley risponde alla quistione proposta in questo modo: L' universo sensibile è esistente fuori delle nostre percezioni, e del nostro spirito: esso ne è indipendente; e sarebbe ancora esistente nella supposizione, che il nostro spirito fosse annientato. Ma se la cosa è così, io dico a *Berkeley*, l' universo sensibile non è mica la collezione delle nostre sensazioni; poichè queste sono interne al nostro spirito, e non possono esistere fuori di esso.

La percezione di *un di fuori* è incontrastabile. Ora si domanda:

1.° *Il fuor di noi è reale?*

2.° *Che cosa è esso?* Il nostro idealista risponde:

1.° *Il fuor di noi è reale?*

2.° *Esso non è altra cosa se non quello che noi percepiamo, per mezzo de' sensi; e perciò possiamo conoscerlo perfettamente.* Esso è la collezione delle cose sensibili cioè delle nostre idee, e queste esistono fuor di noi in uno spirito infinito; e la loro esistenza prova quella di uno spirito infinito; perciò questo idealismo è contrario insieme allo scetticismo ed all' ateismo.

Se le nostre idee, secondo *Berkeley*, sono fuori del nostro spirito, e se queste idee non sono che una collezione di nostre sensazioni segue, che le nostre sensazioni sono fuori del nostro spirito. Ma se le nostre sensazioni, io dico al nostro filosofo, sono fuori del nostro spirito, esse non sono più nostre sensazioni; allora tutti gli argomenti con cui voi, nel primo dialogo, provate, che le qualità sensibili non sono che sensazioni, debbono cadere.

Un calore intenso, dite voi, è un dolore, ed il dolore non può trovarsi che in uno spirito. Or come sapete voi, io vi domando, che un calore intenso sia un dolore, e che un calore moderato sia un piacere, se non per la testimonianza della vostra coscienza? E la coscienza può ella percepire altra cosa fuori di ciò che è interno allo spirito? Il piacere ed il dolore che ci appartengono, che sono il nostro piacere ed il nostro dolore; possono forse non essere interni allo spirito? Tutte le nostre sensazioni, niuna eccettuata, sono modificazioni dell' anima nostra, ed interne a lei.

Le nostre idee sensibili non sono altra cosa che collezioni di nostre sensazioni; esse son dunque interne allo spirito; sono modificazioni di esso; voi intanto ponete, che le nostre idee sono fuori del nostro spirito. Il vostro idealismo, io dunque concludo, contiene una palpabile contraddizione.

§ 51. Nel terzo ed ultimo de' suoi Dialoghi *Berkeley* scrive, fra le altre cose, quanto segue:

« Ila: Le nostre idee non sono esseri assolutamente passivi; e privi di ogni attività? o pure racchiuderebbero esse qualche attività in sè stesse?

« Filono. Esse sono puramente passive, e prive di qualunque attività.

« Ila. E Dio non è egli forse un agente, ed ancora un essere puramente attivo?

« Filono. Io fo professione di crederlo.

« Ila. Niuna idea dunque potrebbe rassomigliare a Dio, o rappresentarne la natura?

« Filono. Io ne convengo.

« Ila. Come dunque non avendo affatto idea dello spirito di Dio, o ciò che sembra ritornare allo stesso, non concependo affatto lo spirito di Dio, potete voi concepire, che le cose di cui parliamo debbono esi-

stere nello spirito di Dio? O se voi prendete il partito di dirmi, che potete concepire lo spirito di Dio, senza averne una idea, perchè non potrei io con lo stesso titolo concepir l'esistenza della materia, benchè non ne abbia affatto idea?

« Filono. A riguardo della vostra prima quistione, io approvo, che non ho propriamente alcuna idea nè dello spirito di Dio, nè di alcun'altro spirito: perchè essendo Dio e gli altri spiriti esseri attivi, essi non potrebbero essere rappresentati da cose prive di ogni attività, come sono tutte le nostre idee. Io so nondimeno, che io il quale sono uno spirito o una sostanza pensante, esisto; e lo so colla stessa certezza con cui conosco l'esistenza delle mie idee. Io so ancora ciò che intendo co' termini *Io* o *me*, e lo so immediatamente o intuitivamente, sebbene nol percepisca dello stesso modo, con cui percepisco un triangolo, un colore o un suono. L'intendimento, lo spirito, o l'anima è questa cosa *indivisibile*, e *non estesa*, che pensa, opera e percepisce.

« Io dico *indivisibile* intanto che non estesa; e *non estesa*, perchè le cose estese, figurate, e mobili sono idee, e che ciò che percepisce le idee, ciò che pensa, e ciò che vuole, non potrebbe evidentemente essere una idea, nè simile ad una idea. Le idee sono cose prive di ogni attività, e percepite, e gli spiriti sono una sorte di esseri intieramente differenti da esse . . . . Che che ne sia io converrò, se voi volete, che prendendo il vocabolo *idea* in un senso esteso, il mio spirito mi fornisce una idea, cioè una immagine, o una rassomiglianza di Dio, sebbene invero estremamente imperfetta, perchè io non ho acquistato la nozione, che ho di Dio, se non che riflettendo sul mio proprio spirito, ed elevando le facoltà, o le potenze

del mio spirito, e togliendone le imperfezioni. Se io non ho dunque una idea non attiva della divinità, ne trovo nondimeno in me stesso una spezie d'immagine pensante ed attiva. »

Per intendere, in qualche modo, il gergo infelice di *Berkeley*, fa d'uopo richiamare alla memoria le chimere di *Malebranche*. Questo filosofo, nel libro 3, par. 2, a cap. 7, della ricerca della verità, distingue quattro maniere differenti di veder le cose: la prima è di conoscer le cose per sè stesse: il solo Dio può esser veduto per sè stesso: la seconda è di conoscerle per le loro idee: i corpi son così veduti: la terza è di conoscerle per coscienza ossia per interior sentimento: la quarta è di conoscerle per congettura. Le idee poi sono certi esseri rappresentativi delle cose, cioè de' corpi. *Berkeley*, spirito falso, adottò gli errori di *Malebranche*, e vi aggiunse i suoi. Per tal ragione egli ci negò, propriamente, l'idea di Dio e degli spiriti, ma l'idea, nel sistema di *Berkeley*, non può più riguardarsi come un essere rappresentativo, poichè i corpi non sono rappresentati, perchè non esistono affatto. Le nostre idee, secondo il nostro idealista, son cose reali: è questo un principio incontrastabile per lui, il quale scrive così.

« Filono. Io non cambio punto le cose in idee; ma cambio solamente le idee in cose, perchè questi oggetti immediati della percezione, che secondo voi non sono che apparenze delle cose, io li prendo per altrettanti esseri reali. »

Inoltre *Berkeley* pone, che le nostre idee sono cose divisibili ed estese. Finalmente egli vuole, che le nostre idee sieno nello spirito infinito, cioè in Dio.

Da queste dottrine, che il nostro idealista ammette, io deduco evidentemente un assurdo, cioè *che Dio è una sostanza estesa e divisibile.*

Ragioniamo con premesse chiare. Le nostre idee son cose reali fuori di noi: le stesse sono estese e divisibili; vi è dunque fuor di noi una estensione divisibile reale. Ma tutto ciò che esiste fuor di noi esiste in Dio; vi è dunque in Dio una estensione reale divisibile; ed eccoci già pervenuti allo spinosismo. Da un' altra parte *Berkeley* pone, che Dio è un essere semplice ed indivisibile; il suo idealismo contiene dunque una evidente contraddizione. Egli potrà cercare quanto vuole un uscita, per cavarsi fuori dell' imbarazzo, in cui l' evidenza di questi ragionamenti lo pone, son sicuro, che gli sarà impossibile il ritrovarla.

Ma si dirà: i difensori dell' esistenza della materia non sono forse nello stesso imbarazzo? No, io rispondo. La composizione è reale, ma essa non esiste nel nostro spirito: le nostre percezioni sono modificazioni semplici dell' anima nostra: la composizione esiste negli oggetti esterni delle nostre percezioni: da un' altra parte la sostanza di questi oggetti delle nostre percezioni è realmente distinta dalla sostanza divina; la realtà dunque de' corpi stabilisce la semplicità degli spiriti creati, e dello spirito infinito, lungi di combatterla.

§ 52. Se le nostre idee sono in Dio formalmente, e se esse non sono che una collezione di nostre sensazioni segue, che le nostre sensazioni sono formalmente in Dio: Ora fra le nostre sensazioni ve ne sono delle dolorose; vi sono dunque de' dolori in Dio.

Questa illazione scende legittimamente dall' idealismo di *Berkeley*. Essa deriva eziandio da un altro principio, su di cui quest' idealista appoggia il suo sistema. Una causa, egli dice, dee contenere tutto ciò che si trova nell' effetto; la materia, essendo priva di sensazioni, e di percezioni, non può, in conseguenza,

esser la causa delle nostre sensazioni; questa causa dee perciò essere una causa in cui esistono le percezioni, ella dee essere uno spirito, ed uno spirito infinito. Ma se la causa, io dico a *Berkeley*, dee contenere tutto ciò che si trova nell'effetto, lo spirito infinito dee contenere tutti i dolori, che esso produce negli spiriti finiti: il che ripugna all'infinita perfezione di Dio.

Il nostro scrittore ha preveduto questa difficoltà, e cerca invano di risolverla: egli scrive.

« Ila. Voi avete detto, che tutte le idee, le quali ci vengono dal di fuori, sono nello spirito, che agisce su di noi. Le idee di dolore, e di dispiacere sono dunque, secondo voi, in Dio; o in altri termini, Dio soffre del dolore, o è affetto di differenti dispiaceri, cioè vi ha una imperfezione nella natura divina, il che voi avete riconosciuto per un' assurdità.

« Filono. Che Dio conosca, o percepisca tutte le cose, e che egli conosca, tra le altre cose, ciò che è il dolore, eziandio sino a ciascuna spezie di sensazioni dolorose, o che egli sappia ciò che per le sue creature sia il soffrir dolore, io non ne dubito in alcun modo: ma che Dio, sebbene conosca e produca alcune volte in noi delle sensazioni dolorose, possa soffrir del dolore, è appunto ciò che io assolutamente nego. Noi che siamo spiriti limitati, e dipendenti, siamo soggetti alle impressioni de' sensi, effetti che hanno per causa un agente esteriore, e che essendo alcune volte prodotti in noi contro le nostre volontà, possono così essere alcune volte dolorosi e dispiacevoli. Ma Dio, il quale non può esser modificato da alcun agente esteriore, il quale nulla percepisce per mezzo de' sensi come noi, la cui volontà è assoluta, ed indipendente, ed è la causa di tutto, a cui nulla può fare ostacolo o

Ragioniamo con premesse chiare. Le nostre idee son cose reali fuori di noi: le stesse sono estese e divisibili; vi è dunque fuor di noi una estensione divisibile reale. Ma tutto ciò che esiste fuor di noi esiste in Dio; vi è dunque in Dio una estensione reale divisibile; ed eccoci già pervenuti allo spinosismo. Da un' altra parte *Berkeley* pone, che Dio è un essere semplice ed indivisibile; il suo idealismo contiene dunque una evidente contraddizione. Egli potrà cercare quanto vuole un uscita, per cavarsi fuori dell' imbarazzo, in cui l' evidenza di questi ragionamenti lo pone, son sicuro, che gli sarà impossibile il ritrovarla.

Ma si dirà: i difensori dell' esistenza della materia non sono forse nello stesso imbarazzo? No, io rispondo. La composizione è reale, ma essa non esiste nel nostro spirito: le nostre percezioni sono modificazioni semplici dell' anima nostra: la composizione esiste negli oggetti esterni delle nostre percezioni: da un' altra parte la sostanza di questi oggetti delle nostre percezioni è realmente distinta dalla sostanza divina; la realtà dunque de' corpi stabilisce la semplicità degli spiriti creati, e dello spirito infinito, lungi di combatterla.

§ 52. Se le nostre idee sono in Dio formalmente, e se esse non sono che una collezione di nostre sensazioni segue, che le nostre sensazioni sono formalmente in Dio: Ora fra le nostre sensazioni ve ne sono delle dolorose; vi sono dunque de' dolori in Dio.

Questa illazione scende legittimamente dall' idealismo di *Berkeley*. Essa deriva eziandio da un altro principio, su di cui quest' idealista appoggia il suo sistema. Una causa, egli dice, dee contenere tutto ciò che si trova nell' effetto; la materia, essendo priva di sensazioni, e di percezioni, non può, in conseguenza,

esser la causa delle nostre sensazioni; questa causa dee perciò essere una causa in cui esistono le percezioni, ella dee essere uno spirito, ed uno spirito infinito. Ma se la causa, io dico a *Berkeley*, dee contenere tutto ciò che si trova nell' effetto, lo spirito infinito dee contenere tutti i dolori, che esso produce negli spiriti finiti: il che ripugna all' infinita perfezione di Dio.

Il nostro scrittore ha preveduto questa difficoltà, e cerca invano di risolverla: egli scrive.

« Ila. Voi avete detto, che tutte le idee, le quali ci vengono dal di fuori, sono nello spirito, che agisce su di noi. Le idee di dolore, e di dispiacere sono dunque, secondo voi, in Dio; o in altri termini, Dio soffre del dolore, o è affetto di differenti dispiaceri, cioè vi ha una imperfezione nella natura divina, il che voi avete riconosciuto per un' assurdità.

« Filono. Che Dio conosca, o percepisca tutte le cose, e che egli conosca, tra le altre cose, ciò che è il dolore, eziandio sino a ciascuna spezie di sensazioni dolorose, o che egli sappia ciò che per le sue creature sia il soffrir dolore, io non ne dubito in alcun modo: ma che Dio, sebbene conosca e produca alcune volte in noi delle sensazioni dolorose, possa soffrir del dolore, è appunto ciò che io assolutamente nego. Noi che siamo spiriti limitati, e dipendenti, siamo soggetti alle impressioni de' sensi, effetti che hanno per causa un agente esteriore, e che essendo alcune volte prodotti in noi contro le nostre volontà, possono così essere alcune volte dolorosi e dispiacevoli. Ma Dio, il quale non può esser modificato da alcun agente esteriore, il quale nulla percepisce per mezzo de' sensi come noi, la cui volontà è assoluta, ed indipendente, ed è la causa di tutto, a cui nulla può fare ostacolo o

resistere, un essere, io dico, tale come Dio, è evidente, che nulla può soffrire, o che non potrebbe essere affetto da alcuna sensazione dolorosa, nè eziandio da alcuna spezie di sensazione. »

Ma, io rispondo *a Berkeley*, voi qui commettete il sofisma detto *ignoranza di elenco*. Voi ignorate lo stato della questione. Non si tratta di provare, che Dio non può essere modificato da alcun agente esterno, e che in conseguenza non può essere affetto da alcuna sensazione: è questo un punto sul quale conveniamo voi e noi: si tratta qui di conciliare questa nozione di Dio, che voi e noi ammettiamo, col vostro idealismo. Noi pretendiamo appunto, che questa nozione di Dio è in contraddizione colla dottrina, che voi sostenete; eravate dunque obbligato di liberare la vostra dottrina dalla contraddizione, che le opponiamo; intanto, senza darvi carico dello stato della quistione, v'impegnate a provare ciò che noi ammettiamo. Ciò dimostra, che siete nell'impotenza di togliere dal vostro idealismo la contraddizione, di cui parlo. Difatto: *la causa*, dite voi, *dee contenere tutto ciò che si trova nell'effetto*. Come intendete voi un tal principio? Che la causa contenga l'effetto *eminentemente*, o *formalmente*? Non l'intendete certamente nel primo senso, poichè in questo senso non ferisce affatto i difensori della materia; l'intendete dunque nel secondo senso. Ora se Dio dee contenere formalmente tutto ciò, che si trova nelle creature, egli dovrà eziandio contenere tutti i dolori, che nelle creature si trovano.

Inoltre: Se le nostre idee, tali quali il nostro spirito le percepisce, son cose reali, e se esse sono in Dio, Dio le contiene formalmente; ma alcune delle nostre idee sono dolorose; Dio soffre dunque del dolore. Queste illazioni scendendo legittimamente dall'ideali-

smo, che insegnate, ne dimostrano evidentemente l'assurdità.

Egli è vero, che *Berkeley* dice: « È evidente, che non potrebbe esservi altro *substratum*, o sostegno delle qualità sensibili, che gli spiriti, ne' quali esse esistono, non già *per maniera di modo, o di proprietà, ma come una cosa percepita in quella che la percepisce.* »

Questa aggiunzione maggiormente dimostra lo spirito falso di questo idealista: o la cosa percepita è distinta dalla percezione, che se ne ha, o non ne è distinta; nel primo caso non esiste nella cosa che percepisce, e nel secondo è un modo o proprietà della cosa che percepisce. Pretendere, che le qualità sensibili hanno per sostanza uno spirito, e negare, che esistano in esso a guisa di modo o di proprietà, è una contraddizione ne' termini.

Io confesso, che per quanti sforzi abbia fatto, per comprendere l'idealismo del nostro scrittore, non sono riuscito a togliere dal mio spirito le tre evidenti contraddizioni, che gli ho opposto. In un sol modo io potrei concepire questo idealismo, ed è il seguente. Le nostre idee sensibili, le quali non sono che collezioni di sensazioni, sono interne al nostro spirito: Ciò non ostante ci appariscono esterne. Queste idee hanno una causa, perchè sono effetti: questa causa è Dio. Ma questo idealismo non è quello di *Berkeley*, ed è contrario alle intenzioni di lui. Egli si propone di rovesciare lo scetticismo, stabilendo le realtà esterne tali quali noi le percepiamo. Egli si propone inoltre di abbattere l'ateismo, stabilendo l'esistenza di Dio su la realtà dell' universo sensibile. Questo universo, egli dice, è una collezione d' idee: queste non possono esistere, che in uno spirito infinito. Ma egli non si è ac-

corto, che ponendo l'esistenza formale dell'universo sensibile in Dio; il Dio a cui egli ci menava era il Dio di Spinoza. Intanto egli scrive così nel secondo Dialogo.

« Queste immaginazioni stravaganti di Vaninò, di Obbes, di Spinoza; per dirlo in un vocabolo, il sistema intero dell'ateismo, tutto ciò non è esso forse interamente rovesciato dalla sola riflessione, che si può fare su la ripugnanza, che vi sarebbe a supporre, che la totalità, o qualche parte del mondo visibile, ancora la più grossolana e la più informe, esistesse fuori di uno spirito? »

Inoltre, l'idealismo, che io ho concepito, e che non è quello di *Berkeley*, non avrebbe miglior sorte: esso è stato antecedentemente distrutto dalle mie osservazioni. Io ho provato, che le nostre sensazioni hanno un oggetto esterno, e che questo è moltiplice.

§ 53. Io sono stato sorpreso sovente nel vedere, che filosofi di un merito eminente sembrano di non aver ben compreso l'idealismo di *Berkeley*. Il signor *Degerando*, esponendo questo sistema, scrive: « Le nostre sensazioni quali che sieno risiedono unicamente in noi stessi: esse non sono punto la pittura di esseri esterni, stranieri a noi; noi non vediamo in esse che la nostra propria immagine. Intanto queste sensazioni, che sono in noi, chi ve le ha collocate? Come sono esse state prodotte? Ove è la loro causa? Noi non siamo la loro causa produttrice, poichè ci troviamo interamente passivi ricevendole. Non ammetteremo noi dunque almeno degli oggetti esterni, de' corpi, come agenti necessarj per eccitarle? In niun modo risponde *Berkeley*: Vi è un' altra spiegazione molto più facile, molto più ragionevole. Queste modificazioni del nostro spirito derivano dall' intelligenza suprema, e la provano.

« Egli non è mica necessario di asserire con Platone, che le nostre idee risiedono in Dio. Un atto della sua volontà, della sua potenza, bastano per produrle in noi. Così tutto non è che spirito, e tutto si spiega per l'azione di una sola causa.

« Berkeley aveva visibilmente improntato dagli scettici i suoi ragionamenti contro il rapporto de' sensi, ma dando a questi ragionamenti un nuovo sviluppamento. Egli non si è sottratto egli stesso allo scetticismo assoluto, se non che ricorrendo al gran principio metafisico del legame degli effetti, colle cause, e rimenando col suo soccorso nell'universo annientato l'immagine augusta dell'essere degli esseri (1). »

L'idealismo, di cui qui parla il dotto francese, e che egli attribuisce a *Berkeley*, non mi sembra quello, che si trova spiegato ne' Dialoghi fra Ila e Filono di questo inglese. I pezzi, che io ho trascritto di questi dialoghi, mi sembrano provare la mia asserzione. *Berkeley* distingue la percezione dall'idea: la percezione secondo lui, è una modificazione del nostro spirito, l'idea poi è l'oggetto della percezione. Noi, dice *Berkeley*, non siamo liberi nel percepire le nostre idee: le percezioni delle idee, che a noi si manifestano, dipendono dunque da una causa esterna al nostro spirito, e distinta da esso. Questa causa non può essere che uno spirito, poichè una causa dee contenere tutto ciò che si trova nell'effetto; e perciò questo spirito dee contenere tutte le idee, che egli mostra successivamente a noi. È in conseguenza falso, 1.° Che secondo *Berkeley*, noi non percepiamo se non che noi stessi. Noi percepiamo, secondo lui, un di fuori, ed un

(1) Degerando, Histoire comparée, etc. t. 1, cap. 12, della 1. edizione.

tal di fuori, è una collezione d'idee, ed è reale; 2.° È falso, che le nostre idee, secondo *Berkeley*, non risiedano in Dio, anzi egli insegna espressamente il contrario: 3.° È falso, che, secondo questo idealista, i sensi c'ingannino. Sebbene tutto ciò sia chiaro da' pezzi, che ho trascritto, pure vi soggiungo i seguenti.

« Ila. Voi dite, come mi sembra, che non sapreste concepire come le cose sensibili esisterebbero fuori dello spirito; non è forse ciò quello, che voi dite?

« Filono. Ne convengo.

« Ila. E non concepite voi, che supponendovi annientato, sarebbe ancora possibile, che esistessero delle cose proprie ad essere percepite da' sensi?

« Filono. Io lo concepisco bene? ma aggiungo, che queste cose sarebbero allora in uno spirito, che non sarebbe il mio. Allora che io rifiuto alle cose sensibili l'esistenza fuori dello spirito, non intendo mica parlare del mio solo spirito in particolare, ma di tutti gli spiriti insieme. *Egli è chiaro, che queste cose hanno una esistenza esteriore al mio spirito;* poichè l'esperienza mi fa conoscere, che esse ne sono indipendenti. Ma quello che io debbo inferire da ciò si è, che esiste qualche altro spirito *ove esse esistono*, eziandio negli intervalli, che scorrono fra i tempi, in cui io le percepisco. Lo stesso è accaduto ancora avanti la mia nascita, e la stessa cosa continuerebbe nella supposizione del mio annientamento. E come ciò che io dico a riguardo del mio spirito, è ugualmente vero a riguardo di ogni altro spirito finito e creato; da tutto ciò segue in fine necessariamente, che esiste uno spirito presente da per tutto ed eterno, il quale conosce e comprende tutte le cose, e che ce le rappresenta secondo le regole, che egli ha prescritto a sè stesso, e che noi chiamiamo le leggi della natura. »

Ecco un altro pezzo ugualmente chiaro.

« Ila. Domandate ad un fanciullo, se l'arbore che vediamo ha *una esistenza fuori del suo spirito?* qual risposta pensate voi, che egli vi farà?

« Filono. Egli me ne farà una simile a quella, che io farei a me stesso: egli mi dirà, *che l'arbore esiste fuori del suo spirito.* Ma da un altro lato le orecchie cristiane non si offenderebbero, di udirmi aggiungere alla sua risposta, *che quest' arbore reale, che esiste fuori del suo spirito, è veramente conosciuto, e compreso dallo spirito infinito di Dio, cioè che esso esiste nell' intendimento divino* . . . . La quistione fra i materialisti e me, non consiste punto a sapere, *se le cose hanno una esistenza reale fuori dello spirito di tale o tal persona;* ma se esse ne hanno una assoluta e distinta dalla qualità, che hanno di essere percepite ancora da Dio, o pure se hanno una esistenza esteriore a tutti gli spiriti.

« Io dichiaro, che sono così certo, che vi sono de' corpi (intendo per corpi le cose, che io percepisco co' miei sensi) che io sono della mia propria esistenza.

« Ila. Poichè, secondo voi, gli uomini debbono giudicare della realtà degli esseri, per mezzo de' loro sensi; come un uomo può egli ingannarsi, prendendo la luna per una superficie unita, e luminosa, di circa un piede di diametro; giudicando rotonda una torre quadrata, che egli vede da lontano; finalmente affermando, che un remo immerso per metà nell' acqua non è mica diritto ma curvo?

« Filono. Quest' uomo non s' inganna in alcun modo nelle percezioni attuali, che egli ha delle sue idee; ma solamente nelle conseguenze, che tira dalle sue percezioni attuali. Così nell' esempio del remo ciò che egli percepisce immediatamente per mezzo del

senso della veduta, non è mica diritto, ma curvo, ed intanto che egli non farà che giudicarlo tale, non avrà ancora commesso errore: ma se da ciò passa a concludere, che dopo di avere ritirato il remo dall'acqua, continuerebbe a percepirvi, per mezzo della vista, la stessa curvatura; o pure, che il remo dovrebbe, restando nell'acqua, modificare il tatto, come le cose curve sogliono modificarlo, in ciò appunto si troverà l'errore. »

Io ho esaminato diligentemente tutti gli argomenti, che *Berkeley* adduce contro la realtà in sè del mondo de' corpi; e li ho mostrati di niun valore. Ho fatto vedere, che la nozione della materia non è mica una nozione assurda, che il commercio fra il corpo e lo spirito non è impossibile. Ho, coll'esame del fatto primitivo della coscienza, collocato fra i fatti primitivi l'esistenza de' corpi. Ho inoltre fatto vedere, che l'idealismo oggettivo di questo inglese contiene tre contraddizioni evidenti: 1.° Le nostre idee sono la collezione delle nostre sensazioni: ciò non ostante sono esse esterne al nostro spirito; il che vale quanto dire, che le nostre idee sono insieme interne ed esterne, al nostro spirito, cioè che sono esse insieme nostre idee, e non nostre idee: 2.° Essendo le idee cose reali, ed essendo esse estese, e formalmente in Dio, si pone in Dio una estensione reale, nell'atto che si afferma, che egli non è esteso. La sana filosofia dimostra contro il materialismo, e contro l'idealismo, che la percezione de' composti suppone la semplicità del soggetto che percepisce, e la realtà della composizione nell'oggetto percepito: 3.° Le nostre idee sono reali ed esistenti in Dio. Ciò non ostante non vi sono in Dio dolori, nè sensazioni di alcuna spezie.

Io non ho rilevato tutti gli errori, ed i falsi raziocinj, che si trovano nell'opera de' Dialoghi fra Ila e

Filone; ma le osservazioni, che ho fatte, son sufficienti a far vedere, che quest' opera è il prodotto di uno spirito falso.

CAPO V.

Delle conoscenze universali, a cui le nostre sensazioni somministrano un motivo legittimo, e delle cagioni degli errori de' sensi.

§ 54. Il risultamento generale dei due antecedenti Capitoli si è, che le nostre sensazioni ci somministrano un motivo legittimo di pronunciare questo giudizio: Vi sono al di fuori del nostro spirito de' corpi, e questi sono in un continuo cambiamento. Questa conoscenza è assoluta, ed è in tutti gli uomini.

Ma sarebbe molto limitata la nostra conoscenza della natura materiale, se i sensi non ci somministrassero de' motivi legittimi di altre fisiche conoscenze. La fisica suppone l' esistenza de' corpi; ma pretende ancora di darci la scienza di essi. Ora si domanda. La scienza fisica è essa possibile, e su qual fondamento una tale scienza può appoggiarsi? Una scienza è un sistema di conoscenze universali: il proposto problema si riduce dunque al seguente: sono esse possibili, e come delle conoscenze fisiche universali? cioè delle conoscenze, che sien tali per gli uomini di tutti i luoghi, e di tutti i tempi? Egli sembra, che avuto riguardo alla natura delle nostre sensazioni, le nostre fisiche conoscenze non possano giammai essere universali per tutti gli uomini. I sensi non possono penetrare, come ho detto, sino gli elementi primitivi della materia: noi non possiamo conoscere le proprietà assolute de' corpi, ma soamente le proprietà relative a noi; e conosciamo que-

ste per le sensazioni, che noi sperimentiamo. Ora le sensazioni, ne' diversi individui del genere umano, per la varia struttura, che ciascun senso ha in essi, son varie. Questa diversità delle umane sensazioni sembra, che debba impedirci, di formare su la natura materiale de' giudizj universali. Un uomo potrà dire, per esempio, ciò che il sole sembra di essere riguardo a lui; ma non già ciò che sembra di essere per tutti gli uomini. Le proprietà relative, in conseguenza, che i sensi ci additano, sembra che non potranno giammai acquistare l' universalità, esse son particolari, limitate non solamente all' individuo; ma ristrette ancora dalle diverse circostanze fisiche, in cui l' individuo si trova. La diversità de' sensi, e perciò delle sensazioni de' diversi animali e degli uomini, e di quelle de' diversi individui del genere umano non meno che di quelle, che sperimenta lo stesso uomo, nelle diverse epoche della sua vita, e nelle diverse circostanze, in cui si trova, ha somministrato agli antichi scettici, come può vedersi in Sesto Empirico, ed a' moderni ancora, come può osservarsi in Bayle, Uezio, ed altri, una moltitudine di argomenti contro la realtà delle nostre fisiche conoscenze.

Il P. *Malebranche* stesso, nel primo libro della ricerca della verità, ha dedotto, dalla differente organizzazione de' sensi degli uomini, delle illazioni molto estese, e che non sono legittimamente dedotte: egli ha inoltre trascurato, di osservare le similitudini, che si rinvengano nelle sensazioni umane. È importante, per una sana filosofia, di rilevare insieme le differenze delle sensazioni, e le similitudini. Io farò ciò ordinatamente.

§ 55. Il filosofo ultimamente citato scrive. « È un errore il giudicare, aver tutti gli uomini le medesime

sensazioni degli stessi oggetti. Crediamo, per esempio, che tutti vedano il cielo azzurro, i prati verdi, e tutti gli oggetti visibili nella stessa maniera, che noi li vediamo, e così si dice delle altre qualità sensibili degli altri sensi. Molti faranno le meraviglie, che io sparga il dubbio su cose da loro credute indubitabili; eppure io sostengo non aver essi alcun dato sicuro per giudicare come fanno; e sebbene il loro errore dimostrare io non possa con matematica dimostrazione, posso tuttavia far vedere, che se eglino non prendono abbaglio, essa è la più gran ventura, che dar si possa; ed ho eziandio delle ragioni bastantemente forti, per assicurare, che essi sono veramente in errore.

« Per conoscere vera la mia proposizione, fa d'uopo ricordarsi di ciò, che ho già provato; cioè aver presente la gran differenza, che passa tra le sensazioni e le cause produttrici delle medesime. Ciò posto si può, assolutamente parlando, asserire, che alcuni moti eguali delle fibre interiori del nervo ottico non fanno avere a differenti persone sensazioni eguali, cioè non fanno lor vedere i medesimi colori; e che può benissimo succedere, che lo stesso moto, il quale produrrà in taluno la sensazione dell' azzurro, produrrà in altri quella del verde, o del grigio, o altra diversa e nuova sensazione. Che ciò potrebbe avvenire non è da dubitarsi, e niuno potrebbe a ragione contradircelo; nondimeno io pure convengo non esser cosa verisimile, che ciò sia, ed essere più conforme alla ragione il credere, che Iddio agisca sempre nella stessa maniera, per l' unione, che egli ha posta fra l'anima ed il corpo, e che abbia applicato le stesse idee e le stesse sensazioni a' moti conformi delle fibre interiori del cervello delle differenti persone (1). »

---

(1) Malebranche, Ricerca della verità, lib. I, cap. XIII, § 5.

Il ragionamento riferito suppone la verità del sistema delle cause occasionali; e che i corpi, in conseguenza, non possono essere la causa efficiente delle nostre sensazioni. La confutazione, che abbiamo fatta dell' idealismo oggettivo, dimostra la falsità di questa supposizione; e perciò fa cadere il ragionamento, che sulla stessa è appoggiato. La causa efficiente immediata delle nostre sensazioni è il moto prodotto negli organi sensorj: supponendo, che questo moto sia lo stesso, non può ragionevolmente supporsi, che la sensazione sia diversa; poichè la stessa causa dee produrre lo stesso effetto.

La dottrina dell' influenza fisica, che costituisce l' uomo un essere misto, è conciliabile colla realtà della conoscenza, che noi abbiamo de' corpi, che ci circondano, e che costituiscono il mondo, ove abitiamo. Noi ignoriamo le proprietà assolute del moltiplice esterno, da cui siamo affetti; non conosciamo perciò, indipendentemente dalle nostre percezioni, che cosa sono i corpi in sè stessi; nondimeno se ignoriamo le proprietà assolute de' corpi, possiamo conoscere le loro proprietà relative, le quali sono certe potenze nel moltiplice esterno di produrre in noi certe date sensazioni. Io non so le proprietà assolute dell' acqua; ma posso sapere i rapporti di essa con me, e conoscere, che l' acqua ha la qualità di eccitare in me certe sensazioni. Nel sistema delle cause occasionali, i sensi non mi recano su i corpi, che mi circondano, alcuna istruzione. Le mie sensazioni potrebbero aver luogo in me, sebbene niun corpo esistesse: inoltre tutto è arbitrario in questa ipotesi: Iddio poteva legare la sensazione dell' estensione della sete anche al mangiare del sale, e poteva legare il piacere anche alla ferita, che nel sistema attuale ci reca il più acuto dolore: tutte le

leggi del moto sono, nel sistema di cui parliamo, affatto arbitrarie: un piccolo moto potrebbe muovere con una velocità sorprendente la più enorme massa, e se ciò non accade è un puro effetto dell'arbitrio del Creatore. Ma il sistema delle cause occasionali cade coll'idealismo oggettivo, che ho antecedentemente confutato.

§ 56. *Malebranche* segue: « Sia pur vero, che gli eguali moti delle fibre, le cui estremità vanno ad unirsi nel cervello, siano in tutti gli uomini accompagnati da eguali sensazioni: se egli avvenga, che i medesimi oggetti non producano gli stessi moti nel cervello, non ecciteranno nella loro anima le medesime sensazioni.

« Ora mi sembra indubitabile, che gli organi de' sensi di tutti gli uomini non essendo nella stessa maniera disposti, non possano ricevere da oggetti uguali impressioni uniformi.

« I colpi di pugno, per esempio, che i facchini si danno a vicenda nel salutarsi, sarebbero capaci di storpiare le persone delicate; tali colpi producono de' moti molto differenti in un individuo di costituzione robusta, ed in un fanciullo o femina di gracile complessione; quindi non essendovi due soli individui al mondo, di cui gli organi ed i sensi siano perfettamente conformi, non può esser certo esistere due individui, che abbiano perfettamente le medesime sensazioni. Ed ecco l'origine della strana diversità, che si scorge nelle inclinazioni degli uomini. »

Malebranche applica poi questo principio generale ai suoni, agli odori, a' sapori, quindi soggiunge: « È molto più difficile il provare, che i colori ed alcune altre sensazioni, che ho chiamate deboli e languide non sono le stesse in tutti gli uomini; perchè tutte queste sensazioni fanno sì poca impressione nell'a-

nima, che non si può distinguere essere l'una più piacevole dell' altra, come si fa ne' sapori, o nelle altre sensazioni più forti, e più vive; nè si può quindi rilevare, mediante la varietà del piacere o del disgusto, che si trova ne' diversi individui, la diversità delle loro sensazioni. Tuttavia la ragione la quale insegna le altre sensazioni non essere somiglianti ne' diversi individui, dimostra altresì, che vi dee essere della varietà nelle sensazioni, che si hanno de' colori; infatti non si può porre in dubbio, esservi molta diversità negli organi della vista di differenti individui, come negli organi dell' udito e del gusto: nè vi ha alcuna ragione di supporre una perfetta rassomiglianza nella disposizione del nervo ottico di tutti gli uomini, poichè si vede una infinita varietà in tutte le cose della natura e principalmente nelle cose materiali. Vi ha dunque qualche apparenza di credere, che tutti gli uomini non veggano i medesimi colori negli oggetti medesimi. Frattanto io pure accordo non avvenire quasi mai, che alcune persone vedano il bianco o il nero di un colore diverso da quello che noi lo vediamo, sebbene non lo vedano bianco o nero egualmente come noi. Ma riguardo a' colori medj, come il rosso, il giallo, l' azzurro, e principalmente quelli che sono composti di questi tre colori, io tengo per certo ben pochi essere gli individui che hanno interamente la medesima sensazione: poichè vi sono talvolta alcuni, i quali vedono certi corpi di color giallo, per esempio, allorchè li guardano con un occhio, mentre li vedono di colore azzurro guardandoli coll' altro. Ora si supponga, che tali persone fossero nate cieche di un occhio, o con occhi disposti a vedere azzurro ciò che dicesi verde. crederebbero esse veder gli oggetti dello stesso colore che noi, poichè avrebbero sempre sentito nominar verde ciò che esse vedono azzurro. »

Che per le diverse organizzazioni de' sensi, gli stessi moti esteriori non producano gli stessi moti nel cervello degli uomini; e perciò le stesse sensazioni nell'anima, è una verità incontrastabile, ma da ciò non segue, che le sensazioni de' colori debbano essere ne' diversi individui della spezie umana specificamente diverse. È sufficiente per tale diversità, che lo stesso oggetto, per cagion di esempio, sembri ad uno di un verde più chiaro, nell'atto che ad un altro apparisce di un verde più oscuro. Gli occhi, che sono affetti dalla malattia dell' itterizia vedono gli oggetti di color giallo: ma che cosa può mai dedursi da ciò? Noi parliamo degli occhi sani e ben conformati. Inoltre questa malattia e osservabile da tutti gli altri uomini, che di essa non ne sono affetti; ed eziandio da coloro stessi, che ne sono affetti. Gli uomini i quali vedono le cose di un colore con un occhio, e di un colore diverso con un altro, non hanno certamente una disposizione sana nella organizzazione de' loro occhi; poichè tutti gli uomini ordinariamente sanno, che con ciascuno de' loro occhi vedono gli oggetti di uno stesso colore.

§ 57. Ma fa d' uopo venir più davvicino alla quistione, che ci occupa. Dico dunque, che la diversità delle sensazioni quale che siasi non impedisce, che tutti gli uomini ritrovino le stesse relazioni fra le loro sensazioni; poichè possono variare i termini della relazione, e ciò non ostante rimanere immutabile la relazione. La relazione, per esempio, fra 2 e 4 è la stessa di quella fra 16 e 32, la stessa di quella fra 100, e 200, ecc. Ciò è sufficiente, perchè si abbiano alcune conoscenze universali della natura.

Le nostre conoscenze sono giudizj: questi consistono nella relazione, che lo spirito vede fra il predicato ed

il soggetto. Questa relazione o è una semplice veduta dello spirito, come son tutte le relazioni matematiche, o è una relazione oggettiva, come son quelle della qualità alla sostanza, e dell' effetto alla causa. Ora tanto le une che le altre, quale che siasi la diversità delle sensazioni umane, sono le stesse in tutti gli uomini. Quale che siasi la diversità della grandezza apparente di un palmo, percepita per mezzo degli occhi da diversi uomini, tutti convengono nel porre uno stesso rapporto fra un palmo ed una canna: la varietà delle grandezze apparenti non induce dunque alcuna diversità ne' giudizj degli uomini, riguardo a' rapporti delle grandezze determinati dal tatto. E sebbene la determinazione esatta delle grandezze, e delle figure si esegue per mezzo della misurazione; tuttavia è vero eziandio per la grandezza della vista, che i loro rapporti sono gli stessi per tutti gli uomini. La grandezza apparente dell' oggetto A, nelle stesse circostanze, suppongo che sia in voi doppia della mia; le grandezze apparenti di tutti gli altri oggetti visibili, nelle stesse circostanze, sono ancora in voi doppie delle mie; e perciò i rapporti delle grandezze visuali sono gli stessi tanto per voi, che per me. Osservo di più, che supposta per vera l' ipotesi malebranchiana, di cui ho or ora parlato, sarà vero nondimeno, che tutti gli uomini convengono a trovar la relazione di similitudine fra alcuni colori. Io chiamo verde, per cagion di esempio, il colore delle frondi delle piante giovani e quello delle frondi delle piante adulte; e ciò perchè i due colori mi presentano una graduazione dello stesso colore. Ora supponendo, che il verde per me sia il giallo per voi; siccome voi chiamate anche verde ciascuno de' due colori; così è evidente, che i due colori presentino eziandio a voi una graduazione dello

stesso colore giallo. Sebbene dunque si supponesse, che i due colori sieno differenti in due uomini, pure il rapporto di similitudine fra questi due colori è lo stesso per tutti gli uomini.

La grandezza visibile del diametro del sole, nelle stesse circostanze, non è la stessa per tutti; ma siccome gli astronomi determinano la grandezza ottica per mezzo dell' angolo ottico; e la grandezza di questo angolo, consistendo in un rapporto, è la stessa per tutti; perciò nulla impedisce, che gli astronomi convengano, nel determinare generalmente in uno stesso modo, il diametro apparente massimo del sole, il diametro apparente minimo, ed il diametro apparente mezzano; poichè questa determinazione consiste, in un rapporto. La quantità di un angolo si determina dal numero de' gradi contenuti in un arco di circolo, il quale arco framezza fra i lati dell' angolo; questo numero di gradi non esprime che una relazione di questo arco all' intera periferia del circolo. Sotto lo stesso angolo ottico l' impressione può esser diversa per due occhi diversamente organizzati; ma l' angolo ottico, il quale consiste in un rapporto, determinabile per mezzo della misurazione, essendo lo stesso, la grandezza ottica è pure la stessa per tutti gli uomini.

La varietà delle sensazioni della vista ne' diversi individui della spezie umana, non impedisce, in conseguenza, che tutti gli uomini conoscano gli stessi rapporti fra le loro sensazioni, ed abbiano delle conoscenze universali della natura materiale. L' Ottica, la Catottrica, la Diottrica, le quali contengono de' sistemi di verità circa le relazioni matematiche de' fenomeni della luce, ne sono una prova incontrastabile.

Per contrastare questa verità non si adduca la varietà, che si trova nelle osservazioni di varj Astronomi;

poichè questa dipende dal diverso grado di esattezza di queste osservazioni. Così, per cagion di esempio, l'accrescimento annuale delle stelle fisse in longitudine, o sia la *percessione degli equinozj*, secondo *Ticone*, e *Bulliardo* è di 54'', secondo *Cassini* di 54'', 43''' secondo *Halley* di 50''; e secondo l'Abate de la *Caille* di 50'' ½.

Questa varietà dipende dalla maggiore o minor perfezione degli strumenti, e dalla maggiore o minor diligenza nel praticare le osservazioni. Essa non pregiudica all'esistenza della scienza astronomica. Tutti gli astronomi convengono nell'ammettere il fatto costante della precessione degli equinozj; e tutti convengono ugualmente nel determinarla a 50'' circa per anno. Noi parliamo dell'esistenza della scienza, non già della sua perfezione, e de' suoi limiti.

§ 58. Non solamente si possono determinare le relazioni matematiche che vi sono fra le percezioni del tatto fra di esse, e quelle che vi sono fra le percezioni della vista fra di esse, ma eziandio quelle, che passano fra le sensazioni del suono fra di esse. Così, per cagion di esempio, non solamente si conosce, che l'efficacia della luce, nelle diverse distanze dall'occhio, è in ragione inversa de' quadrati di queste distanze; ma si conosce eziandio, che l'efficacia del suono esser dee nella ragione inversa de' quadrati delle distanze dal corpo sonoro. La musica e la poesia, sebbene varie presso le diverse nazioni, hanno nondimeno certe regole costanti, e queste regole consistono in certi rapporti.

Nella conoscenza della natura fenomenica, il tatto si riguarda come il senso, che c'istruisce della vera distanza, grandezza e figura de' corpi. Ora, per poter conoscere, per mezzo delle sensazioni della luce, e di quelle del suono, le verità fisiche, circa la distanza, la

grandezza, e la figura de' corpi, si osservano alcune relazioni fra i fenomeni della luce ed i fenomeni del tatto, e fra i fenomeni del suono o quelli del tatto. Per cagion di esempio, nelle grandi distanze, le grandezze ottiche di un oggetto sono in ragione inversa delle distanze da questo oggetto dall' occhio. Ciò vale quanto determinare una relazione fra la relazione delle grandezze ottiche dell' oggetto, e le gandezze vere o tangibili dello spazio che si frappone fra l'oggetto e l'occhio. Così se io trovo, che l' angolo ottico, sotto di cui in una certa distanza l' oggetto A mi apparisce, sia di 24 gradi, trovando in seguito, che lo stesso oggetto mi apparisce sotto di un angolo ottico di 12 gradi, deduco, che la grandezza vera o tangibile della distanza prima dell'oggetto dall' occhio è la metà della seconda, e che la seconda è doppia della prima. Ora ritrovandosi il diametro apparente del sole, nel corso nell' anno, di varia grandezza segue, che le distanze del sole dalla terra sono nel corso dell' anno disuguali; supponendo perciò, che la terra si muova intorno al sole, s' inferisce legittimamente, che l' orbita terrestre non può essere un' orbita circolare, il cui centro sia il Sole.

Per addurre un altro esempio sul suono, suppongo, che siasi per mezzo dell' osservazione, determinata la grandezza dello spazio, che il suono suol trascorrere nell' intervallo di un secondo, e suppongo eziandio, che si spari un' arma da fuoco in distinza alquanto grande; si sa, che vedesi prima la fiamma, e poi si ode il rumore, per essere il moto della luce molto più veloce di quello del suono; perciò gli assedianti di una piazza, misurando il tempo, che si frappone tra l' apparir della fiamma, e l' udir lo strepito di un cannone sparato in quella, possono agevolmente rilevar

la distanza, in cui sono dalla medesima. In simil guisa misurando il tempo che passa tra il folgorar di un baleno ed il tuono, che l'accompagna, si può venire in cognizione della distanza, in cui trovasi allora la nube, che li produce.

Concludiamo, che la diversità delle sensazioni, ne' diversi individui della spezie umana, non impedisce, che si stabiliscano alcune relazioni matematiche tanto fra le sensazioni della stessa spezie, che fra quelle di spezie diverse; e che tali relazioni sieno le stesse per tutti gli uomini.

Lo stesso dir dobbiamo delle relazioni oggettive. Qualunque sia la varietà nelle sensazioni degli odori, sarà sempre vero, che la causa fisica degli odori sono i corpicciuoli, che la natura divide da' corpi odorosi, e che resi di minor gravità specifica dell'aria, galleggiando in essa, colpiscono le nostre nari. Qualunque sia la varietà nelle sensazioni del suono, sarà sempre vero, che la causa fisica de' suoni è l'azione del corpo elastico sonoro sull'aria, e di questa sull'organo dell'udito. Qualunque sia la varietà delle nostre sensazioni visuali, sarà sempre vero, che la luce rende visibili gli oggetti. Qualunque sia la varietà delle nostre sensazioni relative al tatto, siam tutti costretti di dire, che il piombo è pesante, e tutti dobbiamo ammettere la pressione atmosferica sul nostro corpo.

Io ho trattato questa materia in un articolo su la differenza e la similitudine delle nostre sensazioni, inserito nel Giornale letterario di Palermo, mese di Aprile 1829 n.° 76. Qui stimo utile di copiarne alcuni pezzi.

§ 59. Il mondo della sensibilità non è il mondo reale, il mondo in sè. È questa una verità, su la quale oggi convengono, o almeno convenir dovrebbero tutti

i filosofi. Qualunque sia loro opinione su la differenza delle qualità primitive e secondarie de' corpi, eglino non possono non ammettere, che il mondo, quale i sensi cel fanno conoscere, non è il mondo reale, ma il mondo *fenomenico*. Per quanto questa verità sia nota, ed incontrastabile, giova il presentarla qui in un modo chiaro per dedurne delle importanti illazioni. Io ricorro ad un fatto costante, e che può osservarsi tutti i giorni. Mirate lo spettatore attento, che in una notte serena, in una vasta pianura, attonito contempla ad occhio nudo lo spettacolo del Cielo. Vi osserva egli una volta azzurra, di cui egli è nel centro, ed in cui ad uguali distanze dal centro, sembrano quai fulgidi chiodi affissi gli astri splendenti nel firmamento. Questo fenomeno, essendo lo stesso in qualunque punto della vasta pianura da cui è osservato, lo spettatore riguarda la terra come il centro dell'universo. Vede egli poi questa volta stupenda girare da Oriente in Occidente su i poli intorno la terra, che ai suoi sguardi si presenta di una grandezza infinitemente maggiore di quella degli astri. La notte è quasi scorsa: la bella aurora annunzia allo spettatore il vicino ritorno del sole, su l'orizzonte: l'astro del giorno comparisce. Qual nuovo spettacolo! Quel numero prodigioso di stelle, che faceva presagire quasi l'immensità dell'universo più non è! La terra, la cui superficie presentava un piano oscuro, si mostra ornata de' più vaghi colori, che fanno l'incanto degli occhi, e sono uno de' più belli piaceri della vita. Il cielo diviene nudo tostochè la terra si veste, e la terra è denudata tosto che il cielo si adorna di nuovo. Tale è l'universo degli occhi, l'universo visibile; ma è forse tale l'universo reale?

Può dirsi con ragione, che l'universo stia tutto ne-

gli occhi: gli altri sensi hanno uno spazio molto circoscritto, ove percepiscono: per un cieco nato il cielo non ha affatto esistenza. Ora se l'universo visibile sta tutto negli occhi, quante differenti organizzazioni presenta negli uomini il globo dell'occhio, tanti universi visibili diversi vi saranno, anzi siccome lo stato degli occhi nello stesso individuo è diverso nelle diverse età, l'universo visibile del giovine non è lo stesso universo visibile dello stesso uomo, allora che questi è vecchio. I miopi veggono chiaramente con poca luce, e nella massima vicinanza, laddove gli altri, nella stessa distanza e colla stessa luce nulla veggono con chiarezza. Allora che invecchiamo, abbiamo bisogno degli occhiali, per veder chiaramente quegli stessi oggetti, che nella gioventù ad occhio nudo chiaramente vedevamo. Se allo stato de' nostri occhi nella nostra gioventù succedesse immediatamente quello che essi hanno nella vecchiaja, un tal cambiamento ci riuscirebbe molto doloroso e noi crederemmo, di esser quasi divenuti ciechi. Ma il cambiamento negli stati dell'organo, che immediatamente nel corso della vita si succede, ci riesce insensibile.

Se l'esperienza dimostra la varietà delle umane sensazioni, l'esperienza medesima non lascia di farcene conoscere la similitudine. Il fenomeno stesso del cielo, di cui abbiam parlato, non è forse sufficiente a manifestarci, nelle nostre sensazioni, un'ammirabile uniformità? Tutti gli uomini vedono il Cielo esclusivamente per mezzo degli occhi; e non vi è certamente alcuno, a cui sia permesso il vederlo per mezzo delle mani, o per un altro senso quale che siasi. Tutti gli uomini lo vedono come un concavo, nella cui superficie sembrano affissi gli astri. A tutti gli uomini si fa manifesto il fenomeno del moto comune della sfera

mondana intorno la terra. Per tutti gli uomini la luce del sole, nell'atto, che sottrae alla loro vista le stelle, rende visibili negli oggetti terrestri i colori. Sia quanto si voglia la diversità degli organi della vista, ne' diversi individui della spezie umana, essa indurrà bensì una varietà nella grandezza apparente degli astri, e nelle gradazioni de' colori; ma non ostante tutte queste varietà, le similitudini, chè io ho testè rilevate, rimarranno incontrastabili.

Il cielo dello spettatore scomparisce allo sguardo dell'intelligenza, che medita. Ma esso scomparisce per dar luogo al cielo dell'astronomo. Il cielo dello spettatore serve dunque di principio, da cui parte lo spirito umano, per istabilire il cielo reale. Or come lo spirito passa egli da ciò che apparisce a ciò, che da lui si riguarda come reale? In che cosa mai consiste questa realtà, a cui egli pretende di giugnere?

Il tatto è il senso, che noi supponiamo doverci istruire su le grandezze, e le figure de' corpi; e noi giudichiamo, che la vera grandezza, e la vera figura di un corpo sia quella, che risulta dalle misurazioni, che si eseguono col tatto. È questo l'ultimo termine a cui, coll' ajuto dell'esperienza, nella cognizione delle grandezze, e delle figure de' corpi, possiamo giungere. Io ho detto, che il tatto serve ad istruirci circa le vere figure de' corpi, per la ragione, che le figure si determinano con determinar le grandezze. Se voglio conoscere, per esempio, se una figura quadrilatera sia un quadrato, io debbo misurare i suoi quattro lati, e trovandoli uguali debbo misurare uno de' suoi quattro angoli; che se sarà retto, io sarò sicuro, che la figura è un quadrato.

Se noi camminiamo in una barca lungo il lido, il lido ci sembra, che si muova in direzione contraria;

noi intanto siam certi, che il lido è immobile, e questa apparenza ottica non c' inganna. La ragione si è, che noi ci accorgiamo del nostro moto. Se dunque il sentimento fondamentale del nostro corpo, che è un sentimento di tatto, ci fa riguardare come immobili, e noi ci accorgiamo di un cambiamento di distanza, o di sito degli altri corpi relativamente al nostro immobile, giudichiamo che questi corpi realmente si muovono. Il tatto è dunque il senso che noi crediamo capace d' istruirci circa la realtà del moto.

Che cosa è dunque il cielo, che l' astronomo sostituisce al cielo dello spettatore? È un cielo quale si troverebbe, se ci fosse permesso di misurarlo effettivamente ed immediatamente, e quale si manifesterebbe al tatto. Ecco l' unico risultamento a cui può giungere l' astronomia. Cadrebbe in errore, se alcuno credesse, che nelle valutazioni de' tempi, delle celerità, de' moti ecc., si facesse altra cosa, oltre del misurare lunghezze.

L' Astronomia ha due parti: la prima, chiamata *Astronomia sferica* considera l' universo, quale si presenta agli occhi. La seconda, chiamata *Astronomia Teorica* cerca di conoscere la vera struttura dell' universo, cioè la disposizione de' gran corpi dell' universo, i veri moti de' medesimi corpi, e le leggi secondo le quali questi moti si eseguono.

L' Astronomia sferica da alcune apparenze ottiche deduce delle altre apparenze ottiche. Così dall' apparenza del moto comune della sfera mondana, e da quella del moto proprio del sole per l' Eclittica deduce, per cagion di esempio, che sotto l' equatore tutti i giorni sono eguali fra di essi, ed uguali alle notti; che sotto i poli il sole si trattiene per sei mesi sopra l' orizzonte, e per sei mesi sotto dello stesso orizzonte;

che in tutti gli altri luoghi diversi da' poli, e dall' equatore, il giorno è eguale alla notte due volte l'anno solamente; ed in tutto il resto dell' anno il giorno non è eguale alla note. Nell' Astronomia sferica dunque si determinano alcune relazioni fra i fenomeni ottici, che presenta l' universo visibile.

Il cielo non è osservabile, se non che per mezzo degli occhi: l' astronomo intanto, partendo dalle apparenze ottiche, giunge a porre un cielo, quale si manifesterebbe al tatto, e che egli crede il cielo reale. Or come vi giunge egli? Tutto l' artifizio consiste ad osservare una certa relazione fra alcune apparenze ottiche, ed alcuni fenomeni del tatto. Le grandezze apparenti degli oggetti, per esempio, sono come ho detto, in ragione inversa delle distanze di questi dall' occhio. È questa una verità sperimentale, che i fenomeni terrestri ci danno il diritto di stabilire. Da essa gli astronomi deducono molte illazioni, che li conducono alla conoscenza per quanto è possibile, del vero sistema dell' universo. Il diametro apparente del sole, per cagion di esempio, si mostra di differente grandezza in differenti tempi dell' anno. Da ciò, come ho detto, si deduce, che le distanze del sole dalla terra sono, nel corso dell' anno disuguali; e che supponendo, che la terra si muova intorno al sole, l' orbita terrestre non può essere un' orbita circolare, il cui centro sia il sole. Se voi elevate circolarmente un corpo su di una superficie piana, il momento della sua più grande, e della sua più piccola elevazione sarà lo stesso per gli occhi situati su tutti i punti di questa superficie; invece che se lo fate muovere attorno di un globo, il momento della sua più grande elevazione, relativamente ad un punto, sarà precisamente quello della sua più piccola elevazione, relativamente ad un altro.

Ora si osserva facilmente, che il momento della più grande elevazione del sole non è mica lo stesso per tutti i luoghi della terra: si vede al contrario, che accade più presto per coloro, che sono verso il lato ove il sole sorge, e più tardi per quelli, che sono verso il lato opposto. Da ciò si concluse con fondamento, che la superficie terrestre è convessa. Ecco come i fenomeni ottici, facendo prevedere i fenomeni del tatto, conducono lo spirito indagatore alla conoscenza, che gli è permessa di avere del vero sistema astronomico. Io ho detto che i fenomeni ottici ci fanno prevedere i fenomeni del tatto, perchè sarebbe un errore il credere, che il tatto possa rivelarci le proprietà assolute de' corpi. Il tatto, come tutti gli altri sensi, non può darci se non che conoscenze fenomeniche. L'universo assolutamente reale, indipendente dalle nostre percezioni non è investigabile coll'esperienza, e perciò ci rimane ignoto.

Molti rispettabili filosofi sostengono con ragione, come ho innanzi provato, che l'estensione ed il moto non sono cose reali, ma fenomeni costanti, i quali derivano dagli elementi semplici della materia, e dai loro reali cambiamenti. Ma comunque la cosa sia, fa d'uopo convenire, che il tatto non può farci conoscere i corpi assolutamente ed in sè stessi, ma solamente quali, per mezzo di esso, ci appariscono. L'esperienze fisiche ci mostrano, che la natura divide i corpi in parti talmente piccole, che si sottraggono al tatto, ed alla forza di qualunque vivace immaginazione. Da alcuni corpi odorosi si esala una quantità di particelle così grande, che giunge ad infettare vasti edifizj per lo spazio di più anni, senza che i corpi medesimi scemino sensibilmente di peso. Ora tutti questi corpi sono insensibili al tatto. Il tatto, essendo nell'im-

possibilità di procurarci percezioni distinte degli elementi primitivi, da cui risulta un corpo quale che siasi, non può farci conoscere nè la grandezza assoluta de' corpi, nè la loro vera figura. Una superficie, che al tatto sembra piana e levigata, presenta, osservata col microscopio, delle disuguaglianze. Un corpo, che al tatto sembra quasi un punto, presenta all' occhio armato di un microscopio delle parti distinte: ad un tatto meno limitato del nostro, questo corpuscolo sembrerebbe più grande. Il fenomeno del moto è relativo tanto al tatto che alla vista: noi ci muoviamo insieme colla terra, intanto nè per mezzo del tatto, nè per mezzo della vista, lo spirito si accorge di questo moto, ed il fenomeno della quiete ha luogo. I colori, il caldo, il freddo, sono modificazioni semplici della sostanza spirituale, che regge il nostro corpo; intanto siccome agli occhi i colori si mostrano ne' corpi, al tatto ugualmente il caldo ed il freddo appariscono eziandio nei corpi. Il mondo dunque, che l' Astronomia riguarda come reale, non è ancor esso, che un mondo fenomenico. *La sua realtà fenomenica consiste nel complesso di alcuni rapporti costanti per tutti gli uomini.*

Le osservazioni, che ho fatte, mi danno il diritto di concludere, che la varietà delle sensazioni umane non impedisce, che le scienze fisiche abbiano esistenza: e sieno legittimamente poggiate su la testimonianza de' nostri sensi.

§ 60. Ma quali sono le cagioni degli errori, che hanno per occasione le apparenze de' sensi. Da quanto abbiam detto su le nostre sensazioni si vede chiaro, che queste non giungono al di là de' fenomeni; e che non possono, in conseguenza, farci conoscere, come le cose sono in sè stesse, indipendentemente dalle nostre

percezioni sensibili. Da ciò segue, che *la prima cagione degli errori de' sensi è il confondere il modo relativo in cui le cose si mostrano a noi, col modo assoluto, in cui le cose sono in sè stesse, indipendentemente dalle nostre percezioni sensibili.*

Sviluppiamo questa prima cagione di errore.

Le nostre sensazioni sono i diversi modi di sentire, o di percepire gli oggetti esterni. Nell' idea della sensazione si contiene dunque la realtà dell'oggetto esterno; ma i diversi modi di percepirlo appartengono al principio, che sente, e sono modificazioni di esso; poichè i diversi modi di percepirlo sono percezioni diverse, e le percezioni sono modificazioni dell'essere, che percepisce; non si debbono perciò confondere le nostre maniere di percepire le cose al di fuori di noi colle proprietà assolute di queste cose. Intanto sembra, che noi abbiamo l' abito o un pendio naturale a confondere le nostre interne modificazioni colle proprietà degli oggetti esterni. Egli sembra, che noi riferiamo gli odori, i sapori, i suoni, il caldo, il freddo, i colori ecc. al di fuori di noi.

Alcuni filosofi, fra i quali il P. *Buffier* nella Logica, pensano, che gli uomini non cadono a tal riguardo giammai in errore, cioè che niun uomo del volgo giudica falsamente essere le nostre sensazioni negli oggetti esteriori, che ce le producono. « Io ho ammirato sovente, (così il P. *Buffier*) che Cartesio, e Malebranche, co' loro seguaci, facessero valere come una rara scoperta della loro filosofia, che il calore era in noi stessi, e non già nel fuoco; invece che il comune degli uomini trovava, che il calore era nel fuoco ugualmente che in noi stessi . . . Di che cosa si tratta egli mai? Unicamente dell' imperfezione del linguaggio, che produce una idea confusa del vocabolo di calore,

questo vocabolo esprimendo egualmente due cose, che in verità hanno qualche rapporto o analogia, ma che intanto sono molto differenti, cioè primieramente il sentimento del calore, che sperimentiamo in noi; in secondo luogo la disposizione, che è nel fuoco a produrre il sentimento di calore. Ma ancora una volta, la cosa era essa tanto importante, quanto l'hanno voluto far credere i nuovi filosofi? E vi è egli giammai stato su questo punto un vero errore nel mondo? Chi de' più grossolani ha giammai giudicato, che vi era nel fuoco un sentimento di calore tale quale è in noi? »

Lo scrittore citato prende qui varj equivoci. Su le prime che cosa direbbe egli, se vedesse il sentimento de' Cartesiani, da lui creduto non nuovo, ma comune e volgare, essere combattuto da scrittori di filosofia? Ecco come scrive uno di costoro: « È tanto il desiderio di alcuni moderni filosofi, di sapere qualche cosa al di là del pensamento e della dottrina degli antichi, che hanno riguardato come una nefandezza il consentire con questi in alcuni capi, e spesso per tal motivo sono scacciati dalla comune ragione, e dal comun sentimento, il che certamente apparisce principalmente nel giudizio, che formano su le qualità sensibili; *poichè eglino confondono queste con le stesse sensazioni, le sensazioni poi le confondono col dolore, e col piacere. Quindi non ammettono, che vi sieno de' soggetti, i quali sieno per sè stessi, e da sè stessi caldi o lucidi*, sostenendo non essere altra cosa il calore e la luce, se non che atti ed operazioni, o passioni de' sensi, coi quali diciamo di sentire, o di percepire le nomate qualità. Queste passioni poi asseriscono non essere altra cosa, se non che il piacere o il dolore, i quali affetti l'anima percepisce da' diversi oggetti. Onde segue dal loro pensamento, non potersi aver l'idea di queste

qualità, senza l'affetto del dolore, o del piacere. Nè dicono di essere il fuoco da sè stesso caldo, ma solamente tale giudicarsi allora che esercita la sua attività su di soggetti capaci di dolore o di piacere; dal che segue, che il ferro o l'acqua, e gli altri oggetti insensibili, non possono ricevere giammai alcun calore da un fuoco anche veementissimo, per la ragione, di esser essi incapaci di qualunque piacere e di qualunque dolore. *Questa sentenza de' Cartesiani non vi è certamente alcun uomo un poco cordato, che non vegga, quanto essa sia abborrita dallo stesso comun senso, e dalla comune ragione degli uomini tutti* (1). »

La dottrina dunque de' Cartesiani su le qualità sensibili, lungi di esser comune e volgare, come pretende il P. *Buffier*, è anzi combattuta da' peripatetici. Mi fa meraviglia, che l'Autore delle Instituzioni filosofiche del seminario di Leone, quantunque estremamente Cartesiano, faccia conto della trascritta osservazione del P. *Buffier*. Ma riflettiamo sul passo recato del *P. Frassen*. Egli trova, che l'errore de' Cartesiani consiste nel confondere il piacere ed il dolore colle sensazioni, e le sensazioni colle qualità sensibili. Un calor moderato, per cagion di esempio, è certamente un piacere, ed un calore intenso è certamente un dolore; e questo piacere e questo dolore sono la sensazione medesima, nè dalla sensazione si distinguono. Il volgo degli uomini distinguendo queste due cose attribuisce il piacere, o il dolore all'anima, e la sensazione, riguardandola come una qualità diversa dal piacere, o dal dolore, l'attribuisce al corpo. L'errore del volgo,

---

(1) Philosophia Accademica, R. P. Claudii Frassen, t. 3, disp. 1.°, sez. 2, da num. 11.

come del peripatetico, che ho citato, non consiste mica nell'attribuire il sentimento alla materia; ma nel non vedere l'identità della sensazione colla qualità, che al corpo attribuisce. Egli non vede, che un dato colore non sia differente affatto da una data visione; perciò distinguendo la visione del dato colore dal colore stesso, cade in errore, attribuendo la visione allo spirito ed il colore al corpo.

È certo, che la sensazione si vede derivare dal corpo, che agisce su i nostri sensi, e si sente ugualmente, che esso è nell'anima. Il volgo considerando la sensazione, in quanto appartiene al corpo, come una cosa diversa dal sentire, la riguarda come una qualità inerente nel corpo, da cui ci proviene, e considerandola come un sentire, la riguarda come inerente nell'anima.

Il *Frassen* non impugna i Cartesiani, attribuendo loro una opinione, che non hanno, poichè egli confessa, che i Cartesiani pensano consistere il calore, riguardo al corpo, in un moto di particelle insensibili. Egli difatto scrive nel luogo citato: « Perciò, che specialmente appartiene al calore, Cartesio pensa, che esso non è altra cosa ne' corpi, che abusivamente si dicon caldi, che il moto celere e perturbato delle parti insensibili. Ma quanto sia assurda questa sua opinione, e contraria a' suoi stessi principj, si prova. 1.° I corpi duri, secondo la mente di Cartesio, sono quei corpi, le cui parti consistono in una quiete imperturbata, i liquidi poi son quelli, le cui parti sono in un continuo moto: se queste cose son vere, seguirebbe dalla sentenza di Cartesio sul calore, che i corpi duri non possano giammai riscaldarsi, e che i liquidi esser debbano sempre ardenti: una manifesta esperienza c'insegna il contrario . . . Il calore dunque non consiste nel moto delle parti insensibili. »

Domando a' filosofi, che fanno il volgo tanto sapiente: vi ha alcuno fra il volgo, che non creda incontrastabile, essere la neve in sè stessa bianca, tale quale ci apparisce agli occhi, il sangue rosso, il fico verde, e generalmente tutti i colori, tali quali ci appariscono ritrovarsi ne' corpi? Vi ha alcuno, il quale sappia naturalmente, che i colori, riguardo a' corpi, non consistono che in alcuni moti? Vi ha egli alcun idiota, il quale giudichi, che il suono non sia ne' corpi, se non che un moto delle particelle dell'aria comunicato dal corpo sonoro, col quale moto queste fanno una impressione, cioè comunicano del moto all'organo dell'udito? Vi ha egli alcun idiota, il quale sappia, che l'odore, considerato ne' corpi, altro non sia, se non che un moto comunicato all'organo dell'odorato dalle piccole particelle distaccatesi dal corpo odorifero? In generale, vi ha egli alcuno, il quale sia senza filosofia, a cui sia naturalmente nota questa sublime, ed importante verità; che il mondo de' sensi non è il mondo reale in sè? Io per me confesso, di non aver trovata tanta sapienza nel volgo degli uomini.

Malebranche ha dunque fatto una esatta osservazione scrivendo: « I termini delle idee sensibili, non vi ha quasi alcuno, che li riconosca per equivoci, ed Aristotile cogli antichi filosofi neppure vi pensarono. Si converrà di ciò, se si legge qualche cosa delle loro opere, e se si sa distintamente la causa, per la quale questi termini sono equivoci, mentre è evidente, che i filosofi su questo argomento pensarono affatto al contrario di quanto conveniva. Per esempio, quando dicono eglino, che il fuoco è caldo, l'erba verde, lo zucchero dolce ecc., intendono come i fanciulli, e tutti gli uomini, che il fuoco contiene ciò che sentono, quando si scottano, che l'erba ha sopra di sè i colori,

che credono vedervi, che lo zucchero racchiude la dolcezza, che sentono mangiandolo, così di tutte le cose, che vediamo o sentiamo. È impossibile dubitarne leggendo i loro errori: parlano delle qualità sensibili come de' sentimenti, riguardano un certo moto come calore, e così confondono per l'equivoco de' termini la maniera di esistere de' corpi con quella degli spiriti.

« Fu solo dopo Cartesio che a queste quistioni indeterminate, se il fuoco è caldo, l'erba verde, lo zucchero dolce ecc. si risponde distinguendo il senso equivoco de' termini, che esprimono le qualità sensibili. Se per calore, colori, sapore, intendo un tal moto di parti insensibili, il fuoco è caldo, l'erba verde, lo zucchero dolce; ma se pel calore, e le altre qualità intendo ciò che sento vicino al fuoco, ciò che vedo badando all'erba ecc., nè il fuoco è caldo, nè l'erba è verde, giacchè il calore che si sente, i colori, che si vedono, non sono che nell' anima. Ora siccome gli uomini pensano, che ciò che sentono è lo stesso di ciò che è nell' oggetto, credono dover giudicare delle qualità degli oggetti pe' sentimenti, che sperimentano (1). »

§ 59. Ma per qual ragione gli uomini non giudicano, che il dolore sia nell' ago, che li punge, nel bastone, che li colpisce, come giudicano, che il calore sia nel fuoco? L'Autore citato della ricerca della verità risponde: « ciò avviene, perchè l'ago e la sua azione sono visibili, e che le piccole parti del legno, le quali sortono dal fuoco, ed il loro moto contro le nostre mani non si veggono affatto. Così nulla vedendo, che colpisce le nostre mani, quando ci riscaldiamo, e sen-

(1) Ricerca della verità, lib. VI, part. 2, cap. 2.

tendo del calore giudichiamo naturalmente, esser questo calore nel fuoco, perchè non si vede altra cosa, di maniera che è ordinariamente vero, che noi attribuiamo le nostre sensazioni agli oggetti, quando le cause di queste sensazioni ci sono incognite. E perchè il dolore, ed il solletico, son prodotti con de' corpi sensibili, come con un ago, ed una penna, che vediamo, e che tocchiamo, non giudichiamo mica per tal cagione, che vi sia alcuna cosa simile a questi sentimenti negli oggetti, che in noi li producono (1). »

Ma io domando a *Malebranche*, se un uomo, che è cieco, ed a cui per conseguenza non può esser visibile l'azione dell'ago sul dito, non giudica egli ancora, che il dolore non sia nell'ago? Se il fatto è così come lo è certamente, la spiegazione, che questo filosofo adduce, non sussiste. Di più, io non comprendo, perchè l'azione di un corpo saporoso sulla lingua, del ghiaccio su la mano, non sia ugualmente visibile, che l'azione dell'ago sul dito.

Risalendo, come io ho fatto, all'origine dell'errore, che fa giudicare al volgo, essere le nostre sensazioni negli oggetti, che in noi le producono, si vede, che il volgo non erra, perchè crede esservi nei corpi, da lui riguardati come privi di sentimento, i nostri sentimenti. Ciò sarebbe una contraddizione, di cui lo spirito non è capace. L'errore consiste nel non vedere, che le qualità sensibili sieno la stessa cosa de' nostri sentimenti esterni, e nel riguardarle come cose da questi sentimenti diverse. Ciò supposto, allora che una nostra sensazione si riguarda dal volgo come identica con un nostro dolore, lo spirito non la giudica mica nel corpo, che ne è la causa. Così avviene nel fatto

(1) Op. cit., lib. 1, cap. XI.

della puntura dell' ago. Lo spirito non riguarda come identico col calore intenso il dolore, perchè il calore ora è un dolore, ora è un piacere, ed ora è indifferente; o almeno lo spirito non sa riporlo chiaramente fra i dolori, nè fra i piaceri. Lo stesso si dee dire de' colori, i quali per lo più si riguardano come indifferenti, nè si ripongono dal volgo fra i dolori, o fra i piaceri. Per tal ragione lo spirito riguarda come cose diverse da' sentimenti le qualità sensibili. Lo stesso *Malebranche* conferma la mia spiegazione nell' obbiezione, che egli si propone: « È vero nondimeno, che noi giudichiamo tuttavia, non essere l' abbruciamento nel fuoco, ma bensì nella nostra mano . . . Ma la ragione di ciò si è, che la scottatura è una specie di dolore; poichè avendo tante volte giudicato, non essere il dolore nel corpo esteriore, che lo produce, siamo pure indotti a fare lo stesso giudizio dell' abbruciamento. »

§ 60. Alcuni filosofi pretendono, che l' apparenza esteriore delle nostre sensazioni sia un prodotto dell' abito, non della natura. Ciò segue dalla loro dottrina su le sensazioni. Io ho esposto questa dottrina nel secondo Volume di quest' Opera. Ma la dottrina, che io ho stabilito su le sensazioni, mi obbliga di riguardare l' apparenza esteriore delle sensazioni come un prodotto della natura non già dell' abito.

Se la sensazione è essenzialmente un percepire un oggetto esterno; e se lo spirito non sente l' oggetto esterno, se non pel modo in cui è affetto da questo oggetto; egli dee rivestire l' agente esterno della sua interna modificazione. Alcuni paragoni, ne' quali fanno uso in casi simili i filosofi della scuola di *Kant*, possono servire a render chiaro, in un certo modo, quello che io dico. Quando l' acqua si getta in un vase, essa

riceve la forma del vase stesso; e se il vase potesse veder l'acqua, che agisce su di esso, vedrebbe l'acqua rivestire la propria forma del vase. Se guardate gli oggetti con occhiali verdi, il verde degli occhiali apparisce negli oggetti stessi; se alcuno è itterico, il giallo de' suoi occhi apparisce ancora negli oggetti guardati. L'esistenza esterna si manifesta allo spirito agendo su di esso; e perciò per mezzo delle sensazioni diverse: qual altro mezzo abbiamo noi di qualificarla, se non quello delle sensazioni, che essa fa nascere in noi? Le sensazioni diverse sono i diversi modi di percepire l'esistenza esterna, sono, diciamo così, le diverse forme interiori dello spirito; e queste forme divengono eziandio le forme degli oggetti esterni, cioè ci appariscono negli oggetti. In ogni sensazione fa d'uopo perciò distinguere la materia e la forma: la materia sono gli oggetti stessi presenti, per la loro azione su lo spirito, allo spirito stesso: la forma è la modificazione interna del me, prodotta da questa azione. Se non vi fosse la materia, l'apparenza esteriore della sensazione sarebbe impossibile. Le forme poi, di cui rivestiamo la materia stessa, sono diverse come son diverse le nostre sensazioni. Lo zucchero, per cagion di esempio, si manifesta in un modo per mezzo degli occhi, in un altro per mezzo delle mani, in un altro per mezzo del gusto.

Obbligati dalla stessa nostra natura. a rivestire delle nostre sensazioni gli oggetti esterni, le modificazioni semplici dello spirito ci sembrano composte al di fuori di noi; e ciò in un modo simile, con cui il verde degli occhiali, che occupa una piccola superficie, ci sembra steso su di una superficie di gran lunga maggiore, ed il giallo dell'itterico sembra steso su tutto ciò, che egli vede. Mi sia permesso, di esprimere questa ve-

rità con un geroglifico: questo sia un circolo: il centro denota lo spirito: la circonferenza gli oggetti esterni: i diversi raggi, che hanno uno stesso termine in questo centro, denotano le diverse impressioni degli oggetti su lo spirito: queste diverse impressioni non producono, che una impressione semplice nello spirito, espressa dalla semplicità del termine de' raggi. Ma lo spirito riferendo questa impressione agli oggetti composti, la vede composta, come il centro, riferendo l'unico termine de' raggi a' diversi punti della circonferenza, estende questo unico punto su la intera circonferenza.

Bonnet aveva detto: « perchè noi non possiamo distinguere gli esseri semplici, che compongono l'estensione, noi non ne percepiamo che l'effetto totale, e la percezione di questo effetto totale, che è molto chiara è ciò che noi nominiamo *l'estensione materiale* (1). »

Questo linguaggio non è esatto; poichè l'estensione non è mica la percezione, ma l'oggetto apparente della percezione: essa è il moltiplice esterno non tale quale è in sè stesso, ma tale quale da noi si percepisce. *Bonnet* si esprime meglio in appresso dicendo: « Che non distinguendo noi tutte le azioni delle monadi, esse debbono confondersi nell'anima nostra sotto l'immagine di una certa estensione. »

Condillac ha detto, che i corpi non sono per noi che la collezione delle nostre sensazioni, che il sentimento di solidità ci obbliga, di riferire al di fuori di noi. Questa proposizione non è esatta: dee dirsi, che le qualità de' corpi non sono per noi, che le nostre sensazioni, che noi riferiamo al moltiplice esterno, che ci modifica o di cui rivestiamo questo moltiplice. *Con-*

(1) Vue du Leibnitianisme, t. 18.

dillac insegna di più, che noi non percepiamo la sostanza de' corpi: io non ammetto questa proposizione: noi non percepiamo distintamente, e come sono in sè stesse le sostanze semplici, che costituiscono i corpi; ma le percepiamo in confuso, e questa percezione confusa costituisce l' apparenza esteriore dell' estensione. L' estensione è dunque per noi la sostanza de' corpi: essa non è la sostanza assoluta degli stessi, ma la sostanza relativa a noi; la sostanza de' corpi in quanto da noi si percepisce. L' errore de' Cartesiani consiste nell' aver confuso la sostanza *fenomenica* de' corpi colla sostanza reale. la quale non è unica, ma una moltitudine di sostanze semplici.

È certo, che il mondo sensibile, tolto il nostro spirito, sparirebbe; ma è falso, che questo mondo sensibile non dipende che dal solo nostro spirito. Il mondo sensibile non è il mondo reale, il mondo in sè; ma il mondo reale in quanto è percepito da noi. È vero, che il mondo non ci è sensibile, se non perchè è presente al nostro spirito per le sensazioni, che in esso desta; ma è vero ancora, che queste sensazioni ci manifestano la presenza del mondo reale fuori di noi.

Se i colori, si è detto, son modificazioni del nostro spirito, si potrebbe dire di esso, che è verde, ed azzurro, allora che vede questi colori ne' corpi. *Arnaldo* risponde così a questa difficoltà: « Io non posso chiamare una cosa verde, o azzurra, senza far concepire, che essa è estesa. Perchè egli è impossibile di concepire altrimenti ciò che noi appelliamo verde o azzurro. Non vi ha dunque altra cosa che i corpi, che io debba chiamare verdi o azzurri. Ed io farei malissimo di dire, che l' anima mia è verde o azzurra, perchè ciò sarebbe un far concepire, che l' anima mia è estesa. Se io dovessi dire, che l' anima mia è verde o azzurra,

io dovrei dire ancora, che essa è nello stesso tempo bianca, nera, verde, gialla, rossa. Perchè io posso vedere nello stesso tempo della neve, del carbone, una foglia verde, una foglia azzurra, ed un'altra rossa. Ora ciò sarebbe un ruinare il fine naturale de'colori, poichè invece di servirmi a distinguere i diversi corpi, che io guardo, essi non farebbero che confonderli, facendo prendere per la stessa cosa ciò che io chiamo bianco, e ciò che io chiamo nero. Si può dunque essere molto buon Cartesiano, e negare fortemente, che l'anima nostra sia verde o azzurra (1). »

Queste osservazioni son giuste; ma egli fa d'uopo soggiungere, che i colori, che ci appariscono ne'corpi, sono le nostre interne sensazioni, le quali perchè le riferiamo a'corpi, ci sembrano estese al di fuori di noi. Noi non possiamo dire altra cosa su questo fatto misterioso della percezione degli oggetti esterni. Esso è un fatto primitivo ed inesplicabile, e bisogna contentarsi di riconoscerlo in tutte le sue circostanze, senza ardire di risalire ai principj primitivi, che lo producono.

Concludiamo: *Per non cadere in errore ne' giudizj, che sono appoggiati su la testimonianza de' nostri sensi, fa d'uopo non confondere il modo, in cui le cose esterne ci appariscono, col modo in cui queste stesse cose esistono, indipendentemente dalle nostre sensazioni.*

Malebranche, nella ricerca della verità, esprime la regola per gli errori de' sensi a questo modo: *Non si dee formar giammai per mezzo de' sensi il giudizio di ciò che le cose sono in sè stesse; ma soltanto della relazione, che esse hanno col nostro corpo.* Ma la re-

(1) Arnaldo, regles du bon sens, pour bien juger des ecrits polémiques, etc., Art. VI, III. instance.

gola Malebranchiana determina piuttosto l'uso, che dobbiamo fare delle conoscenze fisiche che il valore di esse.

§ 61. La sensazione è relativa allo stato dell'organo sensorio. Quando questo stato è cambiato, la sensazione dee pure esser diversa.

Da ciò segue, *che noi c' inganniamo giudicando, che gli oggetti debbono apparirci nello stesso modo, non ostante il cambiamento avvenuto a' nostri organi sensorj.*

Se nella gioventù leggiamo con facilità ad occhio nudo, un libro scritto in minuti caratteri; c' inganneremo giudicando, che cambiato lo stato interno dell'organo nell'età senile, potremo colla stessa facilità ad occhio nudo leggere lo stesso libro. Se un certo cibo ci riesce grato, mangiandolo quando siamo sani; c' inganneremo giudicando, che tale dovrà sembrarci, quando siamo ammalati.

Lo stato de' nostri organi cambia incessantemente: nondimeno noi non ci accorgiamo del cambiamento, se non a grandi intervalli. Ho di sopra osservato, che se allo stato de' nostri occhi nella gioventù succedesse immediatamente quello, che essi hanno nella vecchiaja, un tal cambiamento ci riuscirebbe molto doloroso, e noi crederemmo, di esser quasi divenuti ciechi. Ma il cambiamento negli stati dell'organo, che immediatamente nel corso della vita si succedono, ci riesce insensibile. Non solamente il cambiamento nello stato dell'organo influisce nel cambiamento delle sensazioni; ma v'influisce ancora il cambiamento nello stato dello spirito. Un uomo infiammato dalla passione della gloria militare è colpito vivamente da una musica guerriera, laddove un'amante è commosso da una musica tenera e patetica.

Alcune volte, *allora che un oggetto ci fa speri-*

mentare in certe circostanze una determinata impressione; noi giudichiamo falsamente, che ci farà eziandio sperimentare la stessa impressione in altre circostanze. Se guardiamo una torre quadrata in lontananza, la vediamo rotonda; e' inganneremo giudicando, che, guardandola davvicino, la vedremo eziandio rotonda. La circostanza esterna della distanza è qui cambiata. Se guardate un oggetto con una certa lente, vi apparisce in un modo; v' inganneretе giudicando, che guardato ad occhio nudo vi apparirà nello stesso modo; poichè le circostanze esterne delle due osservazioni enunciate sono diverse.

Noi osserviamo alcune relazioni fra le impressioni ne' diversi organi sensorj. *Ora se dalle relazioni osservate in certe circostanze, giudichiamo, che cambiate le circostanze le relazioni debbano essere le stesse, cadremo in errore.* Così, se in una certa piccola distanza io veggo due alberi da un lato, e due da un altro, situati su due linee parallele: queste linee mi sembreranno parallele tanto alla vista, che al tatto; poichè la differenza, che potrà trovarsi fra le grandezze ottiche delle distanze diverse di queste due linee parallele è insensibile. Similmente in questa piccola distanza due oggetti, che sembrano contigui alla vista, son pure tali al tatto; ma questa corrispondenza delle sensazioni della vista con quelle del tatto non ha più luogo, quando la distanza è grande relativamente a noi; perciò se in una gran distanza due serie di alberi ci sembrano convergenti, potremo, misurando le loro distanze, ritrovarle parallele; e se due oggetti ci sembreranno, in una gran distanza contigui, potremo, avvicinandoci di molto, ritrovarli distanti. Abbiamo veduto, che osservando l' intervallo di tempo, che si frappone fra la visione della fiamma nello sparo di un

cannone, ed il rumore, si può determinare la distanza, in cui il cannone si trova dall' osservatore. Ma siccome la velocità del suono viene accresciuta, o pure ritardata dallo spirar del vento favorevole o contrario; così qualora si determina questa distanza, in circostanze diverse del vento, nello stesso modo, si cade in errore. Il Dottor *Derham* osservò, che lo strepito di un cannone, collocato in distanza di dodici miglia, pervenne al suo orecchio nell' intervallo di tre mezzi secondi in tempo che soffiava un vento forte, che cospirava col detto rumore, laddove il medesimo non vi giunse, che nello spazio di 122 mezzi secondi, in tempo che il vento era direttamente contrario, quantunque fosse assai mite.

CAPO VI.

Dell' evidenza immediata.

§ 62. Noi abbiamo fin qui esaminato tre motivi delle nostre conoscenze, cioè il senso intimo, i sensi esterni, ed il motivo ausiliario della memoria. Abbiamo cercato di determinare come questi motivi de' nostri giudizj sieno motivi legittimi di conoscenze vere; e come possano essi somministrarci ancora delle occasioni di conoscenze false e far nascere degli errori. Questi motivi, di cui abbiamo parlato, ci danno delle conoscenze primitive di fatto. Ma per l' edifizio della scienza umana abbiamo noi eziandio bisogno delle conoscenze speculative, o *a priori*. Queste sono le verità identiche; e *l' evidenza immediata* consiste appunto nella percezione immediata dell' identità fra le nostre idee.

Ma chi ci assicura, che due idee, che noi parago-

niamo immediatamente sono identiche? La percezione stessa dell' identità, la quale nasce nel nostro spirito, in seguito del paragone delle nostre idee. Di nuovo si domanda: Chi ci assicura dell' esistenza di questa percezione d' identità? Ce ne assicura l' attenzione a ciò che ci presenta la coscienza di noi stessi. L' evidenza immediata è dunque il motivo immediato degli assiomi, cioè delle verità primitive razionali, o metafisiche; e la coscienza ne è il motivo mediato, ed ultimo. Questa distinzione è importante, per non confondere le due specie di conoscenze cioè le conoscenze sperimentali, e di fatto, e le conoscenze razionali, o metafisiche. Così io percepisco, che due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse, perchè percepisco la relazione d' identità fra l' idea di due quantità uguali ad una terza, e l' idea di due quantità uguali fra di esse. Questa verità: *due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse*, è perciò una verità metafisica, speculativa, *a priori*, poichè deriva dal semplice paragone delle nostre idee. Ma è una verità di fatto, e di esperienza interna il dire: *Io percepisco la relazione d' identità fra l' idea di due quantità uguali ad una terza, e l' idea di due quantità uguali fra di esse.* Ora l' ultimo motivo, su cui poggia l' assioma di cui parliamo, è appunto il fatto interiore dell' attenzione a ciò, che è in noi stessi.

§ 63. Una quistione si presenta, su le prime, al mio pensiere: Lo spirito può egli percepire la relazione d' identità fra due idee diverse, o quella di diversità fra due idee identiche?

Due idee possono esser diverse in due modi; poichè può l' una non essere identica coll' altra, senza escluderla; e può non essere identica, ed insieme escluderla, cioè esserle ripugnante. Così, per cagion di

esempio, l'idea di peso è un'idea diversa dall'idea di estensione; ma non è una idea ripugnante all'idea di estensione: quindi il giudizio: *Ciò che è esteso è pesante*, è un giudizio non identico, o analitico, ma sintetico; poichè l'idea del predicato non si trova nell'idea del soggetto, ma vi è aggiunta; nondimeno l'idea del predicato non è ripugnante a quella del soggetto, e perciò il giudizio enunciato non racchiude alcuna contraddizione. Ma se dico: *il corpo pesante non sostenuto cade*, l'idea del predicato è racchiusa in quella del soggetto; ed il giudizio è identico, ed analitico; quindi se si dicesse: *il corpo pesante non sostenuto non cade*, si affermerebbe una contraddizione.

Ciò premesso si cerca: 1.° Lo spirito può egli percepire la relazione d'identità fra due idee ripugnanti? Si cerca. 2.° Lo spirito può egli percepire la relazione d'identità fra due idee, che sebbene non si mostrino ripugnanti fra di esse, nondimeno non sono identiche? Ciò vale quanto dire: lo spirito può egli riguardar come identico o analitico un giudizio, che è sintetico? Si domanda, 3.° Lo spirito può egli percepire la relazione di ripugnanza fra due idee identiche? Finalmente si chiede: 4.° Lo spirito può egli non ravvisare la relazione d'identità fra due idee identiche? Ciò vale quanto dire: può egli riguardar come sintetico un giudizio identico? È importante di riguardar la questione sotto tutti questi quattro punti di veduta; poichè le diverse quistioni de' metafisici vi si riferiscono. I filosofi non hanno sempre fatto attenzione alle due specie di diversità, di cui abbiam parlato; quindi sono derivati molti errori. Per cagion di esempio, le scuole di *Malebranche* e di *Leibnizio* osservando, che in questo giudizio: *il corpo agisce su lo spirito*, il predicato non è contenuto nel soggetto, han

concluso, che il giudizio è falso. È certo, che nell'idea di corpo non si contiene l'idea di agente su lo spirito; il giudizio, in conseguenza: *il corpo agisce su lo spirito*, non è identico, o analitico; ma nulla vieta, che sia sintetico; e perciò un giudizio sperimentale. L'idea di agente su lo spirito è diversa dall'idea di corpo; ma non è ripugnante a questa idea. *Kant* da un'altra parte esaminando il principio: *ogni effetto deriva da una causa*, ha creduto esser questo un principio sintetico; laddove io ho dimostrato, che l'idea di effetto è identica coll'idea di cosa prodotta, o coll'idea di cosa dipendente per la sua esistenza da un'altra cosa; e che perciò il giudizio: *ogni effetto deriva da una causa* è identico non già sintetico. I spiritualisti pretendono, che questa proposizione: *la materia è pensante* è una proposizione contraddittoria, poichè l'idea di pensiere ripugna all'idea di materia; i materialisti al contrario pretendono, che la proposizione non racchiude la menoma contraddizione, e che sebbene le due idee di *materia*, e di *pensiere* sieno diverse, nondimeno non sono mica ripugnanti; e che, in conseguenza, sebbene non ogni estensione materiale sia pensante, lo è una estensione organizzata in certo modo, come nell'uomo.

Cartesio intanto ha detto: l'idea di estensione è diversa da quella del pensiere, il corpo dunque non può pensare. Si conviene, che nell'idea di estensione non è contenuta l'idea del pensiere; ma da ciò non segue, che questa idea sia ripugnante alla prima. *Cartesio* ha dunque confuso a torto il giudizio analitico col giudizio sintetico; e non ha ben dimostrato la semplicità del principio pensante. Io ho dimostrato evidentemente che l'unità sintetica del pensiere umano non può aver esistenza nel soggetto moltiplice; e che

esempio, l'idea di peso è un'idea diversa dall'idea di estensione; ma non è una idea ripugnante all'idea di estensione: quindi il giudizio: *Ciò che è esteso è pesante*, è un giudizio non identico, o analitico, ma sintetico; poichè l'idea del predicato non si trova nell'idea del soggetto, ma vi è aggiunta; nondimeno l'idea del predicato non è ripugnante a quella del soggetto, e perciò il giudizio enunciato non racchiude alcuna contraddizione. Ma se dico: *il corpo pesante non sostenuto cade*, l'idea del predicato è racchiusa in quella del soggetto; ed il giudizio è identico, ed analitico; quindi se si dicesse: *il corpo pesante non sostenuto non cade*, si affermerebbe una contraddizione.

Ciò premesso si cerca: 1.° Lo spirito può egli percepire la relazione d'identità fra due idee ripugnanti? Si cerca. 2.° Lo spirito può egli percepire la relazione d'identità fra due idee, che sebbene non si mostrino ripugnanti fra di esse, nondimeno non sono identiche? Ciò vale quanto dire: lo spirito può egli riguardar come identico o analitico un giudizio, che è sintetico? Si domanda, 3.° Lo spirito può egli percepire la relazione di ripugnanza fra due idee identiche? Finalmente si chiede: 4.° Lo spirito può egli non ravvisare la relazione d'identità fra due idee identiche? Ciò vale quanto dire: può egli riguardar come sintetico un giudizio identico? È importante di riguardar la questione sotto tutti questi quattro punti di veduta: poichè le diverse quistioni de' metafisici vi si riferiscono. I filosofi non hanno sempre fatto attenzione alle due specie di diversità, di cui abbiam parlato: quindi sono derivati molti errori. Per cagion di esempio, le scuole di *Malebranche* e di *Leibnizio* osservando, che in questo giudizio: *il corpo agisce su lo spirito*, il predicato non è contenuto nel soggetto, ha-

concluso, che il giudizio è falso. È certo, che nell'idea di corpo non si contiene l'idea di agente su lo spirito; il giudizio, in conseguenza: *il corpo agisce su lo spirito*, non è identico, o analitico; ma nulla vieta, che sia sintetico; e perciò un giudizio sperimentale. L'idea di agente su lo spirito è diversa dall'idea di corpo; ma non è ripugnante a questa idea. *Kant* da un'altra parte esaminando il principio: *ogni effetto deriva da una causa*, ha creduto esser questo un principio sintetico; laddove io ho dimostrato, che l'idea di effetto è identica coll'idea di cosa prodotta, o coll'idea di cosa dipendente per la sua esistenza da un'altra cosa; e che perciò il giudizio: *ogni effetto deriva da una causa* è identico non già sintetico. I spiritualisti pretendono, che questa proposizione: *la materia è pensante* è una proposizione contraddittoria, poichè l'idea di pensiere ripugna all'idea di materia; i materialisti al contrario pretendono, che la proposizione non racchiude la menoma contraddizione, e che sebbene le due idee di *materia*, e di *pensiere* sieno diverse, nondimeno non sono mica ripugnanti; e che, in conseguenza, sebbene non ogni estensione materiale sia pensante, lo è una estensione organizzata in certo modo, come nell'uomo.

Cartesio intanto ha detto: l'idea di estensione è diversa da quella del pensiere, il corpo dunque non può pensare. Si conviene, che nell'idea di estensione non è contenuta l'idea del pensiere; ma da ciò non segue, che questa idea sia ripugnante alla prima. *Cartesio* ha dunque confuso a torto il giudizio analitico col giudizio sintetico; e non ha ben dimostrato la semplicità del principio pensante. Io ho dimostrato evidentemente che l'unità sintetica del pensiere umano non può aver esistenza nel soggetto moltiplice; e che

essa richiede necessariamente l'unità metafisica del *me*. È perciò molto importante l'esaminar la quistione, su l'evidenza immediata, sotto tutti e quattro i punti enunciati di sopra.

§ 64. Io chiamo *relazioni logiche* le relazioni ideali d'identità, e di diversità; e ciò per distinguerle dalle relazioni, che passano fra l'accidente e la sostanza, fra l'effetto e la causa, che io chiamo *relazioni reali*. La legge dello spirito, che regola queste percezioni delle relazioni logiche, è il principio di contraddizione, il quale perciò è ancora chiamato *principio logico del pensiere umano*. Ora se il principio di contraddizione è il principio, che determina le relazioni logiche, segue, che lo spirito non può avere un concetto, una nozione, che riunisca idee ripugnanti. La sola espressione del principio di contraddizione sarebbe stata sufficiente a determinar la quistione, che ci occupa, se questo principio si fosse enunciato a questo altro modo: *Non può lo spirito riunire in una idea complessa l'idea dell'essere e del non essere.*

Gli assiomi matematici sono ricevuti dall'universale consenso degli uomini. Tutti, per cagion di esempio, riconoscono, che il tutto è uguale alle sue parti prese insieme: e che esso è maggiore di ciascuna delle sue parti. Tutti riconoscono, che due quantità, uguali ad una terza, sono uguali fra di esse; che due linee rette non possono chiudere spazio; e che in conseguenza il triangolo rettilineo è la più semplice di tutte le figure rettilinee. L'evidenza di queste verità colpisce tutti gli uomini, che non sono folli; e che non amano di parlare contro la propria coscienza. Quest'evidenza si comunica, per mezzo del raziocinio, a tutte le altre verità matematiche; quindi vi è una scienza certa ed

universale, che chiamasi *matematica;* ed a cui appartengono l'aritmetica, e la geometria. Non vi è alcun contrasto di buona fede, fra i dotti, in queste scienze, su le proposizioni in esse contenute. Non vi è alcun geometra, il quale osi porre in dubbio alcuno de' teoremi della geometria elementare di Euclide. Se lo spirito potesse percepire la relazione d'identità fra due idee ripugnanti, o quella di ripugnanza fra due idee identiche; egli potrebbe percepire, che due linee rette chiudono spazio; e che il tutto non è uguale alle sue parti prese insieme. Non vi è dunque alcun dubbio sul primo, e sul terzo punto della proposta quistione.

§ 65. Alcuni filosofi illustri han creduto, dalla necessità, in cui sono tutti gli spiriti umani, di ammettere le verità di cui parliamo, di poter dedurre, che la ragione negli uomini non sia individuale, e propria di ciascuno di essi, ma che vi sia una ragione unica, ed universale, che splende ed impera necessariamente in tutti gli spiriti umani. Siccome questa dottrina è oggi insegnata in Francia da uno de' più sublimi filosofi dell'Europa, dal celebre *Cousin;* così conviene di esporla, e di esaminarla.

L'illustre scrittore, che ho citato, scrive: « La ragione è essa umana, a parlare rigorosamente, o pure non è essa umana, se non che solamente perchè fa la sua apparizione nell'uomo? La ragione, Signori, vi appartiene essa? È essa vostra? Che cosa è ciò che vi appartiene? Che cosa è ciò che è vostro in voi? Ciò è la volontà ed i suoi atti. Io voglio muovere il mio braccio, ed io lo muovo; io prendo la tal risoluzione, e questa risoluzione è esclusivamente mia, io non posso imputarla ad alcun di voi; ella mi appartiene, ella è la mia proprietà, e ciò è tanto vero, che se mi piace all'istante stesso io prendo una risoluzione contraria,

io voglio un' altra cosa, io produco un altro moto, perchè l'essenza della mia volontà è di esser libera, di fare, o di non fare, di cominciare un' azione, o di sospenderla, o di cambiarla, quando e come mi piace. È forse lo stesso delle percezioni della ragione? La ragione concepisce una verità matematica, può ella cambiare questo concetto come la mia volontà ha cambiato all' istante la mia risoluzione? Può essa concepire, che due e due non fanno mica quattro? Tentate, e voi non vi giungerete affatto; e non solamente nelle matematiche, ma in tutte le altre sfere della ragione, lo stesso fenomeno ha luogo. In morale tentate di concepire, che il giusto non è obbligatario; nelle arti tentate di concepire, che tale o tal forma non è mica bella; voi lo tenterete invano, la ragione v'imporrà sempre la stessa percezione. La ragione non si modifica mica a suo grado; voi non pensate punto come volete; la vostra intelligenza non è mica libera. Che cosa vuol dire ciò, Signori, ciò è, che voi non costituite mica la vostra ragione, e che essa non vi appartiene. Tutto ciò che è libero, è vostro; ciò che in voi non è punto libero non appartiene a voi, e la libertà sola è la personalità. Non può farsi a meno di sorridere, quando a' nostri giorni s'intende parlare contro la ragione intanto che individuale. In verità è questo un gran lusso di declamazione; perchè nulla vi ha, che sia meno individuale della ragione; se ella fosse individuale sarebbe personale, sarebbe volontaria e libera, noi la domineremmo come dominiamo le nostre risoluzioni, e le nostre volontà; noi cambieremmo a tutti i minuti i suoi atti, cioè i suoi concetti. Se questi concetti non fossero che individuali, non baderemmo ad imporli ad un altro individuo; perchè imporre i suoi concetti individuali e personali ad un altro indi-

viduo, ad un' altra persona, sarebbe il dispotismo il più alterato, ed il più stravagante. Ciò che è individuale in me non ha valore che nel mio individuo. Ma le cose non vanno mica così; noi dichiariamo perfettamente in delirio coloro, che non ammettono i rapporti matematici de' numeri, coloro, che non ammettono la differenza del bello, e del brutto, del giusto, e dell' ingiusto. Perchè? Perchè sappiamo, non esser mica l' individuo, che costituisce questi concetti, o, in altri termini, che la ragione in sè non è mica individuale, ma universale, ed assoluta; che a questo titolo ella obbliga tutti gli individui, e che un individuo nello stesso tempo che sa, di essere obbligato da lei, sa, che tutti gli altri son obbligati da lei, ed allo stesso titolo. La ragione non è dunque mica individuale; ella non è dunque nostra, ella non ci appartieue, ella non è mica umana; perchè ancora una volta, ciò che costituisce l' uomo, e la sua personalità intrinseca, si è la sua attività volontaria e libera; tutto ciò che non è volontario e libero è aggiunto all' uomo, ma non è mica parte integrante dell' uomo. Se si vuole ammettere ciò, io accorderò, Signori, che le idee sono de' concetti di quella ragione universale, ed assoluta, che noi non costituiamo, ma che apparisce in noi, e che è la legge di tutti gli individui; quella ragione che Fénélon ritrova sempre al termine di tutte le sue ricerche, di cui egli tentava invano di prescindere, senza poter giammai separarsene, e che ritornando incessantemente, malgrado tutti i suoi sforzi, in tutti i suoi pensieri i più alti, o i più volgari, gli strappava questo sospetto sublime. *O ragione, ragione, non sei tu forse colei che io cerco!* Se si vuole intender così, niuna difficoltà, e le idee saranno de' concetti non della ragione umana, ma della ragione in sè. Tuttavolta,

Signori, fate attenzione, che questa ragione, che in sè stessa è universale, ed assoluta, e per conseguenza infallibile, caduta che ella è nell' uomo, e perciò in rapporto co' sensi, colle passioni, e coll' immaginazione, d'infallibile che ella era in sè, diviene fallibile. Ciò non avviene, perchè ella s' inganna, ma ciò in cui ella è la travia; da là derivano tutte le sue aberrazioni: esse sono numerose, e come derivano dal rapporto, che nello stato attuale delle cose è la nostra inevitabile condizione, sono inevitabili esse stesse. La verità può esser percepita dalla ragione nel suo stato umano, se posso esprimermi così; ma può non esserlo sempre della maniera la più fedele; ma allora eziandio ella non è nè alterata, nè distrutta, ella sussiste indipendentemente dalla ragione, che non la percepisce o la percepisce male. La verità in sè stessa è così indipendente dalla ragione nel suo stato attuale, che la ragione è in sè stessa indipendente dall' uomo, in cui ella apparisce. Così tolta alla ragione fallibile dell'uomo, non resta più che rapportarla alla ragione non ancora caduta nell' umanità, alla ragione universale, assoluta, infallibile, alla ragione eterna, fuori dello spazio, e del tempo, e di ogni contatto col relativo, col contingente, coll' errore, a quell' intelligenza, di cui la nostra o piuttosto quella, che fa l' apparizione in noi, è un frammento, al pensiere puro ed incorruttibile, che la nostra riflette. È questa la teorica di Platone, e di Leibnizio, che ho io stesso adottata (1). »

§ 66. Io prego l' eloquente scrittore, ed il sublime filosofo, di cui ho rapportato la dottrina, di permettermi, che gli presenti alcune osservazioni, le quali mi obbligano a non adottare la dottrina da lui adottata.

---

(1) Cours de philosophie, par. V, Cousin. leçon V.

Il fondamento immobile, su di cui dee posare la scienza psicologica, è l'attenzione a ciò, che ci presenta la coscienza del proprio me. È questo un principio, che il sig. *Cousin* stabilisce in tutte le sue lezioni di filosofia. Ora discendendo nel santuario del mio essere, rivolgendo lo sguardo dell'attenzione sul mio pensiere, io trovo, che l'*Io* è uno, ed è lo stesso in tutto ciò che si trova nel pensiere. Io son obbligato di riferire ad un centro unico tutta la varietà delle mie modificazioni, sieno passive che attive. Le sensazioni, i fantasmi, le idee quali che sieno, i giudizj, i raziocinj, i desiderj, i voleri, appartengono, secondo la testimonianza della coscienza, allo stesso soggetto, allo stesso me, e sono i diversi modi di essere dello stesso me. L'Io di Newton, che osserva cogli occhi i varj colori, che contiene un raggio di luce, è lo stesso io, che percepisce le verità le più astratte delle matematiche, e che ragionando le scopre; è lo stesso io, che desidera di conoscer la natura, e che vuol conoscerla; che applica a' fatti, che i sensi gli mostrano, le verità speculative della pura ragione. Io soffro un dolore nel piede: io desidero di camminare: io giudico, che il camminare esacerba il mio dolore: io mi determino a non camminare, e mi risolvo a rimanere in riposo. L'*Io* dunque, che ha il dolore, è lo stesso io che desidera di camminare, è lo stesso io, che giudica, che il camminare esacerba il dolore, è lo stesso io, che ragionando deduce, esser meglio il non camminare che il camminare, è lo stesso io, che vuole non camminare; il soggetto che vuole è dunque lo stesso del soggetto che desidera, del soggetto, che ragiona, del soggetto che giudica, del soggetto che sente. Il fantasma del piacere sensibile assale l'anima mia, e cerca di determinarla alla ricerca del piacere de' sensi:

l'idea del dovere si mostra al mio cuore, e m'impone di allontanarmi dalla via immonda del piacere illecito: io delibero fra questi due inviti, e mi risolvo o pel piacere, o pel dovere. Io, che prendo questa risoluzione, sono dunque l'istesso io, che ho coscienza del fantasma del piacere, e dell'idea del dovere, e che son affetto dall'uno e dall'altra. Questi modi del pensiere non possono trovarsi in un soggetto diverso da quello, che ne ha la consapevolezza o la coscienza; e questa coscienza, abbracciando nella sua unità tutti questi modi; ci fa conoscere, che il soggetto di questi diversi modi è unico, semplice, indivisibile. L'*Io* non si trova dunque ne' soli atti della volontà, ma egli si trova eziandio ne' fantasmi, nelle sensazioni, nelle idee. L'Io non si trova, in conseguenza, nelle sole azioni; egli si trova nelle azioni, e nelle passioni; e l'Io, che si trova nelle azioni, è lo stesso io che si trova nelle passioni. Tale è la verità luminosa, che l'attenzione sul proprio me ci rivela. Da ciò segue evidentemente, che non può ammettersi in noi una sostanza sensitiva diversa dalla sostanza che ragiona, e che vuole; nè una sostanza che vuole diversa da uno sostanza, che ha delle idee, che le combina, e che conclude. Il fatto indelebile e primitivo della coscienza di noi stessi distrugge queste immaginarie supposizioni. Se l'*Io*, che vuole in noi, è lo stesso io, che sente, che desidera, che ha delle idee, che giudica, e che ragiona, segue, che le diverse facoltà, che noi concepiamo nello spirito, non sono che lo spirito stesso, considerato relativamente alle sue diverse modificazioni.

I miei voleri suppongono il mio essere, ed il mio essere è indipendente dal mio volere. Il mio essere è un essere determinato; quindi la mia natura, la mia essenza, il mio essere, espressioni tutte che denotano

la stessa nozione, è indipendente dal mio volere, ed il mio volere non può perciò cambiar la mia natura.

Ma quantunque la mia volontà non può cambiare, negli elementi essenziali, la mia natura, può nondimeno modificarla in mille guise; e così lo spirito esercita un certo impero su di sè stesso, come l'esercita sul di fuori, che lo circonda. Questo impero consiste nel fare, che cominciino in sè stesso, continuino, o cessino certi pensieri. Lo spirito esercita un certo impero su la sua sensibilità, perchè l'esercita sul suo corpo: egli l'esercita su la sua immaginazione, su le facoltà di analisi, e di sintesi, nel cui esercizio consiste il giudizio, ed il raziocinio. Ma lo spirito non ha mica il potere di cambiare la natura delle modificazioni, che produce in sè. Egli può fare, che i suoi occhi guardino, o non guardino il cielo; ma tosto che li determina a guardarlo, non è in suo potere il fare che si veggano, o che non si veggano i tali e tali oggetti. Similmente può egli dirigere a suo beneplacito l'esercizio della meditazione; ma tostochè lo dirige verso certi oggetti, non può non avere certe determinate percezioni. La ragione si è, perchè lo spirito ha una natura indipendente dal suo volere, e che egli non ha dato a sè stesso. La stessa sua volontà ha una natura, di cui non può disfarsi: Ella non vuole, che il bene; e non può volere alcuna cosa, che sotto l'aspetto di bene. Il male come male non può giammai essere il suo oggetto. Generalmente, niun essere può operare contro la propria natura. Gli spiriti umani sono simili in certe cose, e differenti in alcune altre. Badando alle loro similitudini, e prescindendo dalle loro varietà, ci formiamo alcune idee astratte di ciò che vi ha d'identico fra gli individui della spezie umana. Tale è l'idea astratta della ragione. Ma il fi-

losofo dee evitare, di effettuare queste astrazioni. La ragione universale del sig. *Cousin* è appunto un'astrazione effettuata, e personificata.

Il sig. *Cousin* dice: Voi non pensate come volete; la vostra intelligenza non è mica libera, ciò vale quanto dire, che voi non costituite la vostra ragione. Io ammetto volentieri questo principio del sig. *Cousin*. La mia intelligenza, la mia ragione è indipendente dalla mia volontà, perchè il mio essere ne è indipendente. Il sig. *Cousin* da ciò conclude, che la ragione non ci appartiene. Non si può concludere più male. Noi siamo pria di volere e di operare, e l'essere ci appartiene tanto che è lo stesso *Io*. L'illustre scrittore continua: Tutto ciò che è libero è vostro, ciò che in voi non è punto libero non appartiene a voi. Questa proposizione, io replico, è evidentemente falsa. Lungi che il mio essere, la mia natura, sia un prodotto libero della mia volontà, essa ne è perfettamente indipendente non solo, ma la volontà, supponendo la mia natura, è in un certo modo da questa dipendente. Ma dileguiamo l'equivoco del vocabolo *appartenere*. Ciò che in voi, dice il filosofo illustre che ho citato, non è libero, non vi appartiene. Se per *appartenere*, io gli dico, intendete, che noi non ne siamo la causa libera; che esso non può a noi moralmente imputarsi, io ne convengo; ma se intendete, che noi non ne siamo il soggetto, e che ciò che viene in noi da un agente esterno non sia un nostro modo di essere, il quale suppone ancora in noi una certa capacità di essere modificati in un modo determinato, la proposizione è falsa. Inoltre è falso, che l'esercizio della nostra ragione non sia dipendente dalla nostra libertà. Egli dipende da noi il dirigere la facoltà meditativa a questo o a quell'oggetto; quantunque non dipenda da noi il

far che nascano nel nostro spirito le tali e tali percezioni. Un essere, come ho detto, non può operare contro la propria natura, e la stessa volontà non può operar contro la sua natura, che è di voler sempre il bene, o ciò che ha l'aspetto di bene. Il sig. *Cousin* ha confuso l'*imputazione morale* con ciò che ci costituisce tali quali siamo. Non è moralmente imputabile a noi la nostra natura, ma l'uso della nostra libertà; nondimeno la nostra natura è l'*Io stesso:* e sarebbe una contraddizione ne' termini l'asserire, che l'*Io* non è l'*Io*. Ora appunto la nostra intelligenza, la nostra ragione, è un elemento costitutivo dell'essere nostro, perchè è l'*Io* considerato relativamente ad alcune modificazioni, che osserviamo in lui.

Il valent'uomo, che io qui combatto, torna ad insistere: se la ragione, egli dice, fosse individuale, sarebbe volontaria e libera, noi la domineremmo, come dominiamo le nostre risoluzioni, e le nostre volontà, noi cambieremmo a tutti i minuti i suoi atti, cioè i suoi concetti; tutto ciò che non è volontario e libero è aggiunto all'uomo; ma non è mica parte integrante dell'uomo. Tutto questo ragionamento è evidentemente falso. Ciò che non è volontario e libero, non solamente è una parte integrante dell'uomo, ma è l'intiero costitutivo, l'intiero essere dell'uomo indipendente affatto dal volere di lui. Tutto ciò che è volontario e libero, è aggiunto all'essere dell'uomo, è contingente e variabile, e non gli è essenziale, che il solo potere di produrlo, il quale appartiene all'essere dell'uomo, ed è indipendente dalla volontà di lui. Noi esercitiamo un impero su la nostra ragione; è perciò falso, che noi non la dominiamo affatto. Ma siccome non possiamo far cambiare di natura la nostra stessa volontà, e fare, che essa voglia il male come male,

così non possiamo far cambiare di natura la nostra intelligenza, e fare, che essa percepisca il vero come falso.

Finalmente il sig. *Cousin* ragiona a questo modo: se i concetti della ragione fossero individuali, non baderemmo ad imporli ad un altro individuo. Ciò che è individuale in me non ha valore che nel mio individuo; ma le cose non vanno mica così: noi dichiariamo perfettamente in delirio coloro, che non ammettono i rapporti matematici de' numeri, coloro che non ammettono la differenza del bello e del brutto, del giusto e dell' ingiusto. Qui il valent' uomo continua a ragionare su di falsi principj. È falso, che ciò che è individuale non ha valore, che nel solo individuo. Nell' individuo, oltre delle determinazioni particolari che lo rendono individuo, e che costituiscono la sua differenza individuale, vi sono le determinazioni specifiche: queste hanno valore non solamente nell' individuo; ma in tutti gli individui, che appartengono alla stessa spezie: esse non sono che la stessa cosa ripetuta in tutti gli individui della spezie. Il peso, per cagion di esempio, si trova non solamente in un pezzo particolare di piombo, ma eziandio in ogni corpo, che sia piombo. Noi riguardiamo giustamente la ragione come una proprietà specifica degli spiriti umani, non già come una determinazione, che costituisca la differenza individuale di alcun individuo. Ma sarebbe un equivoco molto grande il dedurre, che la ragione sia unica in tutti gli uomini; sarebbe un equivoco molto grande il confondere queste due proposizioni: *La ragione è una proprietà della spezie umana, cioè una proprietà specifica di ciascun individuo*: *La ragione non appartiene mica all' individuo*, *essa è una cosa unica, che sussiste da sè, è un universale*

a parte rei. Ciò sarebbe appunto effettuare un'astrazione.

Sembrami, che faccia al proposito il seguente pezzo del sig. *Degerando*: « Allora che noi ci limitiamo a paragonare due idee, molto semplici, per poter essere abbracciate dallo spirito, e che sono osservate dalla nostra attenzione, la certezza attaccata al giudizio, che noi facciamo sul rapporto di queste idee, non è altra cosa, che il perfetto riposo, che accompagna questa conoscenza immediata, che noi abbiamo chiamata *evidenza*. Questa certezza è la stessa di quella, di cui godono i giudizj su le sensazioni, che ci modificano. Essa si fonda ugualmente sul sentimento, che noi abbiamo delle nostre maniere di essere. È stata chiamata la prima *certezza metafisica*, la seconda *certezza fisica*.

« I pregiudizj dell'antica filosofia facevano riguardare questa distinzione come molto essenziale. Le idee erano riguardate come una spezie di esseri, che appartenevano ad un mondo di un ordine superiore al regno dell'essenze. Si credeva dunque di scoprire ne' giudizj di evidenza, di cui esse erano l'oggetto, una luce derivata da una sorgente eterna e sacra, una certezza fondata, come si diceva, su la natura stessa delle cose. Ma per mezzo di una migliore analisi si conosce, che queste due certezze non differiscono che per rapporto al loro oggetto, e non mica nella loro natura. L'una è la coscienza delle nostre sensazioni, e l'altra è quella delle nostre idee.

« Ogni discussione cogli scettici si trova ne' due casi prevenuta sin dal suo principio. Non si quistiona mica con essi di ragionare su di una massima, ma d'intendersi su di un fatto molto semplice. O eglino

provano questa coscienza, che noi abbiamo delle nostre idee, ed allora eglino sono di accordo con noi, qualunque cosa eglino possano dire, o non ne godono, ed allora tutto ciò che possono concludere si è, che eglino son uomini di una spezie particolare; ma lo sforzo stesso, che eglino fanno per ragionare, smentirebbe allora la loro asserzione. Perchè non si può ragionare, che paragonando le proprie idee, e per paragonarle bisogna percepirle (1). »

Queste riflessioni sono giuste; ma bisogna dire, che la certezza la quale accompagna i giudizj su i rapporti delle nostre idee è non solamente la coscienza di queste idee; *ma la coscienza del paragone di queste idee, e della percezione del loro rapporto.* Vedremo or ora la differenza di questi due fatti intellettuali. Inoltre bisogna dire, che una differenza essenziale fra i due ordini di verità, di cui si parla, sussiste. Il giudizio: *due e due son quattro*, è identico: il giudizio: *lo spirito umano ha la facoltà di paragonare le sue idee, e di scoprire la loro identità*, è sperimentale, e sintetico; poichè noi non conosciamo l'essenza dello spirito, per poter vedere in essa *a priori* il predicato di questo giudizio. Ne' giudizj identici il motivo immediato è l'evidenza, il motivo mediato è la coscienza. Ne' giudizj identici lo spirito sente l'impossibilità di giudicare il contrario di ciò che giudica. Queste differenze sono reali. Nondimeno, siccome il motivo ultimo su di cui son poggiati i giudizj identici è la testimonianza della coscienza, cioè un fatto, la certezza che accompagna questi due ordini di giudizj è la stessa; nè si può dare alcun privi-

(1) Degerando, Des signes, et de l'art de penser, t. 2, cap. V.

legio agli assiomi su le verità primitive della esperienza interna, o della coscienza.

Nel pezzo da me rapportato il signor *Cousin* conclude, che la ragione essendo universale ed assoluta, è infallibile in sè; ma che caduta nell' uomo, da infallibile che era in sè diviene fallibile. Io domando a questo valent' uomo: gli errori, che si osservano nell'uomo, appartengono essi all' individuo, o pure alla ragione universale? perchè è necessario, che essi appartengano a qualche soggetto; se si dirà, che appartengono alla ragione universale, la quale da infallibile che era in sè diviene fallibile, allora bisogna porre queste due proposizioni: 1.° *L' Assoluto è mutabile*: 2.° *L' Assoluto creando è divenuto imperfetto e limitato.* Se la sana metafisica può ammettere queste due proposizioni, che io riguardo come evidentemente contradittorie, lo lascio alla buona fede del sig. *Cousin.* Io parlerò appresso del panteismo, di cui questo filosofo è stato incolpato. Se poi si dice, che gli errori appartengono all' uomo, in tal caso, per parlare con precisione si dee dire, che appartengono all' uomo i giudizj falsi, ed i raziocinj falsi. Ora se i giudizj ed i raziocinj falsi gli appartengono, perchè non gli apparterranno i veri? Il signor *Cousin* ammette, che i nostri voleri ci appartengono. Ora, su qual fondamento egli crede ciò? Certamente lo crede su la testimonianza della coscienza, che ci dice, esser noi che vogliamo, che produciamo un volere. Ma la coscienza stessa non ci attesta ella forse, che siam noi stessi, che non solamente vogliamo ragionare, ma che effettivamente ragioniamo? Non ci mostra ella ugualmente l' esistenza del me che vuole, del me, che giudica, e che ragiona? Si può egli ammettere la testimonianza della coscienza in un caso, e rigettarla nell' altro? il sig. *Cousin* at-

tribuisce la dottrina da lui insegnata su la ragione universale a Platone, ed a Leibnizio. Checchè ne sia riguardo al primo, nego assolutamente, esser questa la dottrina del secondo. *Leibnizio* riguarda l'anima umana come una sostanza realmente distinta dalla sostanza divina. Egli ripone l'essenza dell'anima umana nella forza rappresentativa dell'universo, e fa tutto derivare in lei da questa unica forza. Questa forza è diversa in ciascuna anima; nè vi ha nelle anime umane alcun principio numericamente unico delle loro conoscenze. La prima monade, cioè Dio, ha in atto la rappresentazione adeguata di tutti i possibili, e questa rappresentazione è immanente nell'infinito; non già transeunte nelle creature, e l'intelligenza di queste non è mica un frammento dell'intelligenza eterna. Ciò che ha potuto fare illusione al sig. *Cousin* è il pezzo del filosofo alemanno, da me rapportato nel § 201 del quarto Volume di quest' Opera: in esso si ravvisa, che *Leibnizio* pensa, *essere tutte le verità necessarie nell' intelletto Divino.* Ma ciò nulla ha di comune colla ragione universale del sig. *Cousin.* Due intelligenze possono avere due conoscenze della stessa natura, ma numericamente distinte.

§ 67. Abbiamo detto, che lo spirito non può percepire la relazione d'identità fra due idee ripugnanti; nè quella di ripugnanza fra due idee identiche; e che su queste leggi intellettuali son fondati gli assiomi. Può nondimeno avvenire, che lo spirito creda di avere alcune idee complesse contraddittorie, senza di averle. Ciò richiede spiegazione.

Leibnizio, e *Wolfio* ammettono nello spirito delle idee *ingannatrici*, o *illusorie*, e sono quelle, che noi crediamo di avere, e che non abbiamo. *Wolfio* scrive su di ciò quanto segue: « *Se da' termini semplici,* »

ciascuno de' quali corrisponde una nozione, si forma un termine complesso; sebbene quest' ultimo sia un termine vôto di senso, pure ci sembra di avere la nozione corrispondente a questo termine. Poichè se a ciascuno de' termini, da' quali si forma il termine complesso, corrisponde una nozione a noi nota, enunciato questo termine, si destano nella mente le nozioni corrispondenti a' termini semplici; e perciò ci sembra d'intendere la propria mente, o quella di un altro. Ma può avvenire, che le nozioni rappresentino tali cose, le quali non possono essere insieme; e che in conseguenza il termine complesso involva contraddizione. Ora essendo nel numero delle cose impossibili ciò che involve contraddizione; ed all' impossibile non potendo corrispondere alcuna nozione; al termine complesso, nel caso presente, non corrisponde, che una nozione ingannatrice; ed è perciò questo termine un termine vôto di senso. Per cagion di esempio nella geometria al vocabolo *bilineo* corrisponde la sua nozione. Esso significa uno spazio compreso da due linee, quale è quello, che è intercettato da due archi di circoli, che scambievolmente s'intersecano, ed eziandio la porzione del circolo terminata da un arco di cerchio e dalla corda. A' termini *figura rettilinea* o sia al termine *rettilineo* corrisponde ancora una nozione. Essa è quella di uno spazio compreso da linee rette, come il triangolo terminato da tre rette. Chiunque, a cui son noti questi termini, unisce a ciascuno di essi una nozione. Perciò se alcuno pronuncia i termini, *Bilineo rettilineo*, gli sembra d'intendere la mente altrui, e di avere la nozione distinta del *Bilineo rettilineo*, cioè di una figura terminata da due linee rette. Ora non potendo due linee rette racchiudere spazio, il bilineo rettilineo è impossibile; e perciò non corrisponde

ad esso alcuna nozione. Similmente noi abbiamo le nozioni della ruota, del moto, e della celerità. Se dunque alcuno parla del moto velocissimo della ruota sembra a noi d'intenderlo; e perciò di avere la nozione *del moto velocissimo della ruota.* Ora il moto velocissimo della ruota involve contraddizione. Poichè supponete, che la ruota giri con un moto velocissimo, e che qualche raggio di essa sia prolungato ad arbitrio al di là di essa; descrivendo il punto estremo del raggio prolungato, nello stesso tempo, una periferia maggiore di quella che descrive la ruota, un tal raggio si muoverà più velocemente della ruota, il che distrugge l'ipotesi. Non vi è dunque il moto velocissimo della ruota, e per conseguenza non corrisponde a questo termine complesso alcuna nozione; ma quella, che ci sembra di avere è ingannatrice. Si è servito di questo esempio di Leibnizio, negli atti degli eruditi l'anno 1684, per provare contro i Cartesiani, poter avvenire in noi la credenza di avere un'idea, che realmente non abbiamo. Ma noi abbiamo più accuratamente determinato quando ciò può avvenire (1).»

Ma *Wolfio* non è risalito alla vera origine dell'errore. È importante di ben determinarla. Due casi possono avvenire, e le idee ripugnanti son tali, che possono esistere insieme nello spirito, ed essere tutte abbracciate con ciascuno de' loro elementi da un atto stesso di attenzione: o pure son tali che essendo molto complesse non possono essere abbracciate con ciascuno de' loro elementi da un atto stesso di attenzione. Una vasta città, un'ampio palagio, un'armata, che occupa una vasta estensione di terreno, sono degli oggetti molto composti per lo spirito, e non possono essere

(1) Wolfio, Logica, par. 1, § 155.

abbracciati con un solo atto di attenzione; è necessario per conoscerli, che l'attenzione sia condotta successivamente da una parte di questi oggetti all'altra; ma dopo che sono stati intieramente conosciuti, non potranno giammai essere intieramente presenti allo sguardo dell'attenzione. Noi abbiamo solamente il potere di prendere successivamente coll'attenzione le diverse parti, che li compongono. Non vi ha scienza, di cui lo spirito possa con un atto di attenzione abbracciare tutto il complesso delle verità. Chi mai, in una lunga dimostrazione di una verità geometrica, potrà dire di aver presenti insieme alla sua attenzione tutte le diverse proposizioni, che la compongono? È nondimeno certo, che in un semplice raziocinio, le due premesse debbono insieme esser presenti allo spirito nell'atto dell'illazione. Io chiamo i pensieri complessi della prima spezie *pensieri complessi attuali*, quelli della seconda *pensieri complessi virtuali*.

Per esaminare, in conseguenza, come lo spirito può formare delle combinazioni d'idee, le quali si escludono scambievolmente, fa d'uopo esaminare tanto la prima, che la seconda spezie di pensieri complessi. Incominciamo dalla prima. Supponiamo due idee o semplici, o immediatamente prossime alla semplicità; quelle, per cagion di esempio, di linea retta, e di linea curva, vi ha egli alcun uomo, che paragonando queste due idee fra di esse, non vegga, *che la linea retta è diversa dalla linea curva?* e vi ha egli alcun uomo, che paragonandole possa fra di esse percepire una relazione d'identità, e giudicare, in conseguenza, *che la linea retta è linea curva?* Vi ha egli alcun uomo, il quale non vegga, che il rosso non è il verde, che la luce non è l'oscurità, che il quattro è due più due? *Leibnizio; e Wolfio*, per provare, che si danno nello

spirito umano delle idee illusorie, adducono, come abbiamo veduto, gli esempj del *bilineo rettilineo*, e del *moto velocissimo della ruota;* ma hanno eglino osservato, se vi ha alcun geometra, il quale abbia ammesso la possibilità di queste idee? Io per me non ne conosco alcuno, e per quanto so, tutti i geometri convengono su gli assiomi della geometria, nè si vede alcun contrasto fra di essi; i geometri di tutti i tempi, e di tutti i luoghi son convinti di queste verità invincibilmente; e crederebbero affetti di follia coloro, che li negassero. Niun geometra ha mai detto che due linee rette possono chiudere spazio, nè che il raggio prolungato al di là della ruota descriva una periferia circolare uguale o minore di quella della ruota. So bene, che *Sesto Empirico* adduce varie cavillazioni, per far vacillare la persuasione degli assiomi geometrici; ma ciò non fa al caso nostro; poichè io parlo di coloro, che ammettono l'esistenza della conoscenza, e che si dicono perciò *dommatici*. Gli scettici, per combattere l'esistenza della conoscenza, adducono la varietà de' pensamenti de' dommatici su i varj oggetti della scienza umana. Ora io dico, che una tal varietà non si trova fra i geometri su gli assiomi della geometria. Fa d'uopo dunque cercare fuor della geometria gli esempj di principj falsi, creduti da' filosofi per evidenti; e cercare d'indagare il motivo di tali errori.

§ 68. Il sig. *Destutt-Tracy* ha creduto di risolvere la quistione dicendo, che è possibile l'errore nello spirito, ne' giudizj identici (e per lui tutti i giudizj sono identici); che quando due uomini s'intendono perfettamente, eglino sono sempre dello stesso avviso; e che quando eglino disputano, ciò avviene, perchè credendo intendersi, eglino non si comprendono mica completamente: ecco le sue parole: « Noi abbiamo

detto, che *giudicare è sentire*: che esso è sentire il rapporto di due idee, o più esattamente sentire, che di due idee attualmente presenti al nostro pensiere, l'una racchiude l'altra. Ciò è ancora vero: e ciò dee cominciare già a farci pensare, che questo atto di giudicare dee partecipare all'infallibilità di quello di sentire, di cui esso non è che un caso particolare; e che noi non possiamo maggiormente ingannarci sentendo, che un'idea è racchiusa in un'altra, che sentendo ciascuna di queste idee separatamente. Ciò è ancora vero. Allora che due idee sono presenti al nostro spirito, e che noi giudichiamo, che l'una delle due racchiude l'altra, o in altri termini, che quella chiamata *attributo* è uno degli elementi, che compongono quella chiamata il *soggetto*, è indubitabile, che ciò è, ed io aggiungo, che è impossibile, che ciò non sia. In effetto giudicare, che una idea è uno degli elementi, che ne compongono un'altra, è vederla, è sentirla in quest'altra. Or come le nostre idee non esistono che nel nostro spirito, come esse non sono che ciò che noi sentiamo, esse sono sempre e necessariamente tali quali noi le sentiamo; e per conseguenza una idea ne racchiude realmente un'altra *nel momento in cui noi lo giudichiamo*, per la sola ragione, che noi lo giudichiamo. Perciò si ha ragione di dire, che quando due uomini hanno esattamente le due stesse idee, eglino ne fanno sempre e necessariamente lo stesso giudizio; perchè se il primo giudica, che l'una di queste idee racchiude l'altra, e che intanto il secondo giudica, che non la racchiude, ciò avviene perchè egli ha realmente questo elemento di più nell'idea, che è il soggetto del giudizio del primo; e che per conseguenza egli non ha mica esattamente la stessa idea, che ha il secondo. Per tal ragione è vero ancora, che quando

due uomini s'intendono perfettamente, eglino sono sempre dello stesso avviso; e che quando eglino disputano, ciò avviene, perchè credendo intendersi, eglino non si comprendono mica completamente. Poichè quando eglino sono pervenuti a spiegarsi reciprocamente l'idea, che eglino credono la stessa, di modo che essa racchiude esattamente per tutti e due gli stessi elementi, ne formano sempre e necessariamente gli stessi giudizj. Perciò è vero eziandio il dire, che parlando con rigorosa esattezza, non vi è persona, che *giudica male*, come non vi è persona, che *sente male*. Si può ancora aggiungere, che non è mica possibile, di giudicar male, perchè non è mica possibile di sentir male.

« Io posso dunque realmente, senza timore di comparire che affermo due cose contraddittorie, ripetere, che sebbene tutte le nostre idee non sieno difettose ed erronee, che per i giudizj che vi si mescolano, in modo che le nostre idee semplici, nelle quali non entra alcun giudizio, sono assolutamente inaccessibili all'errore; intanto le nostre percezioni di rapporto sono in sè stesse e per sè stesse, come tutte le altre nostre percezioni reali, certe, inaccessibili all'errore, e veramente e necessariamente tali, come noi le percepiamo, per questa sola ragione, che noi le percepiamo; ed io posso concludere con sicurezza, che la falsità de' nostri giudizj non è mica legata alla loro natura, ma a quella delle nostre rimembranze, di cui noi abbiamo già veduto le numerose e frequenti imperfezioni; e che così, dopo d'avere riconosciuto da principio, che l'inesattezze delle nostre idee vengono da' nostri giudizj, noi siam obbligati, di approvare in seguito, che definitivamente esse vengono dalle nostre rimembranze; e che i nostri giudizj sarebbero ne-

cessariamente giusti, se le nostre rimembranze fossero esatte (1). »

Alcuni degli importanti errori contenuti nel pezzo trascritto, sono stati rilevati antecedentemente in questa mia opera. Giudicare, dice il sig. *Tracy*, è sentire. Questa proposizione è falsa, e questa miserabile filosofia della sensazione è stata distrutta senza replica, tanto in quest'opera, che ne' miei elementi di filosofia. Inoltre, l'autore citato confonde, nella sua definizione del giudizio, i giudizj analitici ed i giudizj sintetici. ciò è un errore evidente. È falso, che in ogni giudizio l'idea del predicato fa parte di quella del soggetto, o è in quella racchiusa: ciò si verifica ne' giudizj analitici, e necessarj, non già ne' giudizj sintetici, e sperimentali. Finalmente si può dedurre da' principj dell'autore una illazione contraddittoria alla dottrina, che egli insegna. Non vi è persona, egli dice, che giudica male, come non vi è persona, che sente male. Il giudizio dunque, secondo lui, è infallibile, poichè non è che sentire, ma ricordarsi non è forse ancora, secondo il sig. *Tracy*, un sentire? Perchè dunque non partecipa pure il ricordarsi all'infallibilità del sentire? perchè non può dirsi con ugual diritto: non vi è persona, che si ricorda male, come non vi è persona, che sente male?

Vi sono certamente degli errori, che ne' giudizj necessarj noi dobbiamo all'imperfezione della nostra memoria, come osserveremo appresso. Ma non può dirsi, che tutti gli errori ne' giudizj necessarj derivino da questa sola causa.

Quando un materialista dice: il *corpo*, *cioè una cosa estesa può pensare*, e lo spiritualista dice: *Una*

---

(1) Destutt-Tracy, log. cap. IV.

cosa estesa non può pensare, si può forse, in buona fede, asserire, che eglino disputano, perchè non s'intendono scambievolmente? Si può egli dire, che la loro disputa sia una mera disputa di parole? Quando i Cartesiani ed i Newtoniani disputano insieme su l'esistenza del Vacuo, può forse sostenersi, che eglino non disputano, che di parole? Non è forse vero che questi contendenti hanno l'istessa idea del vacuo, riguardandolo ognuno come l'estensione penetrabile, immobile, ed indivisibile? Quando l'ateo disputa col teista, ed il primo pretende, che altro non vi è nel mondo, se non che atomi materiali essenzialmente in moto, dalla combinazione, e separazione de' quali, derivano tutti i fatti, che ammiriamo tanto nell'universo fisico, che nell'universo morale; ed il secondo insegna, che una intelligenza semplice e creatrice, secondo il rigor del termine, è annunciata evidentemente da tutta la natura, si può forse in buona fede asserire, che questa disputa sia una mera disputa di parole? Io son sicuro, che se il sig. Destutt-Tracy, il quale era pieno di buone intenzioni, rifacesse le sue opere, dopo che il sensualismo ha ricevuto in Francia de' colpi di morte, egli ci presenterebbe una filosofia intieramente diversa da quella, che attualmente si legge nei suoi scritti. Questo esempio non è raro, poichè se ne è veduto più di uno ne' difensori della filosofia della sensazione, e si potrebbe addurre, se qui fosse il luogo, l'esempio del sig. *Cabanis*.

§ 69. Ma esaminiamo più diligentemente l'importante quistione, che ci occupa.

Quando lo spirito paragona una idea semplice con sè stessa, egli non è possibile che non ne vegga l'identità: niuno, io credo, potrà negare che il bianco sia il bianco, e generalmante, che A sia A. E qui fa d'uopo

osservare, che questa relazione d'identità che lo spirito percepisce fra un'idea semplice e la stessa idea semplice non è mica un caso chimerico; ma è anzi un caso ordinario, ed una sorgente primitiva e feconda di conoscenze. Se lo spirito non vedesse una stessa idea semplice replicata in più individui, egli non potrebbe avere alcuna nozione universale, egli non potrebbe numerare gli individui della stessa spezie. *Locke* stesso ne conviene, e l'errore di questo filosofo consiste solamente nel non aver veduto, che la nozione d'identità, necessaria in questi giudizj primitivi, non può mica esser derivata, per astrazione, dal paragone degli individui; e che essa, in conseguenza, dee venire dal soggetto conoscitore, non già dagli oggetti, che si conoscono.

Se io non percepissi l'identità di *uno* con *uno*, come potrei esser sicuro, che 3 + 1 è eguale a 2 + 2. Per vedere questa identità è necessario, che io decomponga 2 + 2 in 2 + 1 + 1 e 2 + 1 + 1 in 3 + 1, allora io avrò 3 + 1 uguale o identico con 3 + 1; e perciò debbo vedere che *uno* è *uno*.

Allora che lo spirito paragona una idea semplice con un'altra idea semplice diversa, può avvenire che egli non percepisca la diversità fra queste due idee semplici; ma creda erroneamente di percepire l'identità. Nel § 232 del Libro antecedente ho osservato essere molto importante il distinguere il legame, che l'intelletto pone fra le nostre nozioni, ed il legame, che in forza dell'associazione delle idee, vi pone l'immaginazione; ed esser necessario di distinguere *l'impossibilità d'intendere dalla impossibilità d'immaginare*. Tralasciandosi questa distinzione, e confondendo il legame dell'immaginazione colla relazione di identità fra le idee, si fa un giudizio precipitato, e falso, il quale non nasce dalla percezione della rela-

zione fra le idee. In tal caso due uomini possono avere le stesse idee, e può uno di essi formare un giudizio contraddittorio al giudizio dell'altro: di questi due giudizj uno dee esser vero, e l'altro dee esser falso: il primo deriva dalla percezione del rapporto fra queste idee, il secondo dell'associazione meccanica di queste idee, confusa erroneamente colla percezione dell'identità. L'influenza di questa causa di errori ne' giudizj di evidenza immediata si estende su le quistioni le più gravi. Per cagion di esempio: *Clarke* dice: *lo spazio vôto immenso esiste necessariamente*: egli crede, in conseguenza, di veder l'idea di esistenza, che è una idea semplice, racchiusa nell'idea dell'estensione vacua, la quale è pure una idea semplice. Intanto alcuni filosofi, i quali sono eziandio persuasi dell'esistenza necessaria del vacuo, come è fra gli altri *Locke*, convengono, che l'idea sola del vacuo non ne prova mica l'esistenza, il che vale quanto dire, che riconoscono non esservi alcuna identità fra queste due idee semplici di *vacuo*, e di *esistenza*. Or donde avviene, che *Clarke* creda identiche queste due idee? Ciò avviene per una semplice associazione meccanica. Noi non possiamo concepire l'annientamento del proprio essere, del proprio *me*. Col sentimento del proprio essere è incessantemente legato quello del proprio corpo, e con questo il fantasma di una estensione, che lo limita da per tutto, e col fantasma di ciascuna parte di questa estensione che limita il proprio corpo, il fantasma di un'altra estensione, che la circonda, è così indefinitamente; In forza di queste associazioni avviene, che lo spirito lega necessariamente nell'immaginazione, alla nozione di esistenza l'idea del vacuo immenso. In forza di queste associazioni lo spirito pronuncia il seguente giudizio: *Lo spazio immenso*

esiste necessariamente. L'avere due idee nello spirito non è lo stesso che paragonarle, è percepirne la loro relazione d'identità, o di diversità. Confondendo questi due fatti, si cade in errore.

Clarke aveva risalito, partendo dall'esistenza di qualche cosa all'idea di una causa prima unica produttrice. Ora lo spazio si mostra a lui come eterno; che cosa dunque conviene fare di questo spazio eterno non attivo? Non vi è altro mezzo, che di farlo l'attributo della sostanza eterna. La sostanza eterna è dunque estesa? Ecco l'oggetto delle famose dispute fra *Clarke* e *Leibnizio*. Il sentimento attuale del proprio essere nell'uomo adulto e capace di meditare, è legato necessariamente col concepimento del proprio essere in istati antecedenti, questa idea di successione non può dunque distruggersi, e si associa necessariamente colla nozione di esistenza. Egli avviene qui la stessa cosa, che abbiamo osservato avvenire circa lo spazio. Si crede percepire la relazione d'identità fra l'idea semplice di esistenza e l'idea di successione o di durata; e si pronuncia senza esitare. *Una durata successiva composta d'istanti, che si succedono, o di piccole durate, esiste necessariamente. Questa durata è un attributo della sostanza eterna.* Ma gli errori sono fecondi come le verità. Se non ripugna una durata infinita composta d'istanti, in modo che partendo dall'istante attuale non si giungerà giammai ad un primo istante, segue, che il mondo ha potuto esistere sin dall'eternità, e che la sua esistenza ha potuto esser simultanea all'esistenza divina; dottrina, che abbiamo veduto essere stata sostenuta di *Robinet*, e che è oggi abbracciata dal sig. *Cousin*.

Questi esempj provano, che due idee diverse, ed anche ripugnanti, potendosi associare nello spirito, può

avvenire, che confondendosi questa meccanica associazione colla comparazione delle stesse, e colla percezione che ne risulta della relazione della loro identità, egli non solamente confonda un giudizio analitico con un giudizio sintetico, ma eziandio confonda un giudizio analitico con un giudizio contraddittorio, credendo di percepire la relazione d'identità fra due idee ripugnanti.

§ 70. Ma seguiamo a sviluppare questa cagione di errori. Il sentimento del proprio me si associa a quello del proprio corpo, il sentimento del proprio corpo è il sentimento di una estensione solida, l'idea di estensione solida si associa dunque a quella del soggetto pensante; questa associazione meccanica confondendosi colla percezione d'identità fa pronunciare il seguente giudizio: *Il soggetto pensante è esteso;* ed il materialismo diviene in alcuni spiriti un errore necessario: eglino sono nell'impossibilità d'intendere, che può esistere qualche cosa senza estensione; eglino affermano una relazione d'identità fra l'idea di *essere*, e l'idea di *estensione*. *Locke* ha fatto una osservazione presso a poco simile.

Sin da' primi momenti della nostra esistenza intellettuale, i nostri bisogni ci menano al di fuori di noi, e ci obbligano di concentrare tutta l'attenzione nostra su i corpi, che ci circondano. Questa abitudine forma un ostacolo molto potente ad impedire alla maggior parte degli uomini il rivolgimento dell'attenzione sul proprio pensiere. Quindi si vede, che uomini anche scienziati e di merito, concentrano tutta l'esperienza nell'osservazione de' fatti materiali solamente. Eglino trascurano intieramente l'esperienza interiore, cioè l'esperienza de' fatti del pensiere. « *Bacone*, osserva saviamente il sig. *Cousin*, è stato molto celebrato

come il padre del metodo sperimentale; ma la verità è che *Bacone* ha tracciato le regole ed i procedimenti del metodo sperimentale nel ricinto delle scienze fisiche, e non mica al di là, e che egli il primo ha sviato il metodo in un cammino sistematico, limitandolo al mondo esteriore. L'osservazione di Bacone non si dirige che ai fenomeni sensibili; l'induzione appoggiata su questa unica base non condurrà lungi. La filosofia positiva, che doveva sortire da una applicazione così incompleta del metodo, non poteva essere, che incompleta essa stessa e tristamente incompleta (1). »

Ma intanto era impossibile il non incontrarsi ne' fatti del pensiere. I difensori della spiritualità del principio sensitivo pensante, e libero, li rammentavano. I fatti del pensiere erano uniti a de' moti del corpo. Non si poteva rammentarli, senza che l'idea de' moti del corpo, che vi si uniscono, non si associasse strettamente; questa associazione meccanica confusa a torto colla percezione della loro identità, ha fatto ad alcuni fisiologisti pronunciare temerariamente il giudizio, che afferma l'identità de' moti e delle modificazioni dello spirito. È molto esatta l'osservazione seguente del sig. *Damiron*: « Come Condillac, Garat suppone, che non abbiamo per conoscere, che la facoltà di sentire per mezzo de' sensi: per conseguenza, che non abbiamo affatto senso intimo, alcuna veduta psicologica, alcuna conoscenza, niente altro assolutamente che la percezione colle nozioni che si rapportano al mondo fisico, ed alla materia; in modo che o il morale non esiste affatto, o non è che un punto di veduta del fisico; e come il negarlo sarebbe impossibile,

(1) Cousin, frammenti filosofici, prefazione.

e che non bisogna mica sognare, resta da darsene la spiegazione, la sola spiegazione, che si presenta nell'ipotesi sensualista.

« Non vi ha quasi, che una estrema preoccupazione pel sistema sensualista, che possa farci ignorare questa facoltà particolare, che noi abbiamo di sentirci, e di vederci, e di vedere in noi delle cose percettibili in un modo intieramente diverso da quello, in cui si percepiscono le cose fisiche: egli ci basta di osservarci per osservare, che quando noi percepiamo alcuni di questi fatti, che appartengono alla passione, al pensiere, alla volontà, ciò non è col mezzo di alcun organo: ciò non è nè per mezzo dell'occhio, nè per mezzo della mano, che noi ne abbiamo la conoscenza; e la più semplice comparazione degli oggetti, che ci colpiscono allora con quelli, che sono sensibili, mostra senza lasciare alcun dubbio, che essi non hanno lo stesso aspetto, la stessa proprietà intelligibile; che essi non hanno nè l'estensione, nè la figura, nè l'odore, nè il sapore, che essi appartengono alla gioja o al dolore, alla memoria, o alla ragione, alla spontaneità o alla libertà; ma non già alle superficie, a' suoni, alle temperature, o a' colori. Queste distinzioni sono evidenti, e nulla vi ha per contraddirle, e noi non insistiamo che per denotarle con maggior forza e con maggior luce. Se esse non sono state riconosciute, ciò è per una sequela di un equivoco troppo favorevole al sistema, che aveva interesse di negarle, acciò esso non fosse accolto con una troppo grande facilità. Si son confusi insieme i segni colle cose, i moti organici, che corrispondono a' fatti dell'anima, con questi fatti medesimi; si è presa l'espressione fisiologica del pensiere o della volontà pel pensiere e per la volontà; si è veduto, o piuttosto si è creduto vedere nell'azione del corpo quella delle

spirito; si è posto lo spirito all' esteriore, sul viso e ne' sensi: così si è sbagliato, ed allora si è detto: *il morale non è che il fisico, esso non fa che una cosa col fisico;* esso ne è inseparabile; per conseguenza non si percepisce l' uno, che percependo l' altro, non se ne ha, che una stessa idea, non si ha che una maniera di sentirli, e la sensazione è il solo principio, che l' uomo abbia per conoscer tutto: così non vi sono affatto nozioni morali, che nel fondo non sieno fisiche, non vi è alcuna *psicologia*, che non sia fisiologia (1).

Cartesio rivolse lo sguardo della sua attenzione sul proprio pensiere. Io sono, egli disse, una cosa che pensa. Nell' idea di una cosa che pensa non si contiene mica l' idea di estensione. L' *Io* dunque non è esteso. *Cartesio* evitando qui un errore, ne commette un altro. L' idea di cosa che pensa certamente non contiene l' idea di estensione; ma non doveva esaminarsi se le due idee sono ripugnanti? L' idea di cosa che pensa, disse *Cartesio*, non contiene l' idea di estensione: queste due idee son dunque ripugnanti: egli riguardò la mancanza di relazione d' identità come identica colla relazione di ripugnanza: egli non vide, che fra un giudizio affermativo che si riguarda come identico, ed il giudizio negativo identico, che contraddice il primo, si può frapporre un giudizio sintetico, il quale affermi non già la identità delle idee, ma la loro coesistenza in un soggetto. Non potevano a *Cartesio* mancare degli esempj per rilevare questa importante distinzione. Nell' idea di cosa estesa, secondo il suo stesso sentimento, non si contiene l' idea di moto;

(1) Saggio su l' istoria della filosofia in Francia al secolo decimonono del sig. Damiron, articolo Garat.

ma l'idea di estensione è forse ripugnante a quella di moto? Questo giudizio; *i corpi si muovono*, non è identico, ma è sintetico.

Loche vide il difetto del raziocinio di *Cartesio*; ma non avendo fatto una esatta comparazione fra l'idea del *me*, o del soggetto pensante, e l'idea dell'estensione non ha veduto la ripugnanza fra queste due idee, ed in conseguenza asserì, che sebbene l'idea di estensione non sia contenuta in quella di sostanza pensante, pure noi non sappiamo se Dio colla sua Onnipotenza non abbia unito alla sostanza estesa, ed organizzata nel modo del corpo umano, la facoltà di pensare: ecco come l'errore di *Cartesio* diede occasione a quello di *Locke*.

Condillac concentrò tutte le facoltà dell'anima nella sensibilità: ma egli vide, che la coscienza di più sensazioni non può trovarsi in un soggetto esteso o composto. Egli rigettò, in conseguenza, come assurdo il materialismo; e non sapeva persuadersi come *Loke* non aveva conosciuto la ripugnanza fra l'idea del pensiere e quella di una sostanza estesa. Intanto non mancano de' moderni scrittori, che imputano a *Condillac* il materialismo. Questi riguardano come perfettamente identiche l'ipotesi del materialismo, e quella del sensualismo, il che è falso; e le opere stesse di *Condillac* bastano a provarlo. È una falsità, ed una ingiustizia manifesta, l'accusare quest'uomo illustre di materialismo, nell'atto che egli dimostra evidentemente l'assurdità di questa ipotesi. Io so bene, che si può facilmente passare dal sensualismo al materialismo; ma questo non è lo stesso perfettamente con quello. L'anima de' bruti si riguarda come priva di ragione, e delle facoltà elementari della ragione, che sono quella di analisi e quella di sintesi; intanto la sana filosofia riguarda l'anima de' bruti come semplice.

§ 71. Supponiamo ora che paragoniamo una idea complessa i cui elementi sono in tal poco numero da potersi abbracciare da un solo atto di attenzione, con sè stessa. Se ci limitiamo nel paragone a ripeterla ed esprimerla collo stesso vocabolo; l'errore non potrà giammai essere possibile. Dicendo: *cinque è cinque*, l'errore non può aver luogo; ma quando noi paragoniamo l'idea complessa tutta insieme ed indecomposta colla stessa idea decomposta che ci offre l'idea distinta di ciascuno de' suoi elementi; in tal caso l'errore è possibile, e spesso s'introduce in quei giudizj, che sogliono riguardarsi come primi principj. L'errore ha luogo quando nel numerare gli elementi dell' idea complessa, se ne tralascia alcuno; o pure quando se ne introducono di quelli, che non vi sono. Diamone degli esempj.

Un filosofo attende all' atto del giudizio, egli percepisce insieme tutti gli elementi del giudizio; ma egli non li percepisce ancora separatamente l' uno dall'altro; egli ne ha di tutti una percezione confusa, ma non distinta: egli cerca di renderla distinta, e ne numera gli elementi: egli dice: *giudicare è avere insieme la nozione del soggetto, e del predicato*. Questa numerazione è inesatta, poichè le due nozioni *attribuire un predicato ad un soggetto*, nel che consiste il giudizio affermativo, o *rimuovere un predicato dal soggetto*, nel che consiste il giudizio negativo, ed *avere insieme la nozione del soggetto e del predicato* non sono due nozioni perfettamente identiche, poichè nelle prime si contiene un elemento, che non vi è nella seconda, cioè l'atto dello spirito, che attribuisce il predicato al soggetto, o pure che separa il predicato dal soggetto; dicendo dunque: *giudicare e avere insieme la nozione del soggetto e del predicato*, si afferma l' identità perfetta fra due idee, nell' atto, che

non vi è; Questo errore nasce da un difetto di attenzione; la quale abbracciando insieme, nella nozione complessa dell'atto del giudizio, tutti gli elementi, ne fa poi una inesatta numerazione del predicato. Un tale errore è simile a quello, che commette un uomo, il quale abbracciando con un solo sguardo una moltitudine di cose, imprendendone la numerazione ne lascia alcune.

Locke conviene, che l'idea universale consiste nell'idea di ciò che hanno d'identico più individui. Egli cerca di spiegare la formazione dell'idea universale: a tale oggetto egli ne cerca gli elementi integrali: egli vede che bisogna, 1.° Aver l'idea di alcuni individui; 2.° Che bisogna comparar queste idee; 3.° Che bisogna segregar da queste idee comparate le loro differenze, e ritenere solamente ciò che hanno d'identico. Da questa numerazione degli elementi dell'idea universale egli forma il seguente giudizio: *Ogni idea universale nasce mediante l'astrazione dalle idee particolari, e non vi è in essa alcun elemento soggettivo.* Egli crede di aver veduto una perfetta identità fra la nozione complessa confusa dell'idea universale, e la stessa nozione distinta o decomposta nel predicato; ma la numerazione è inesatta, poichè segregando in ciascuna idea particolare le differenze, è necessario ancora percepire una relazione d'identità fra gli astratti dagli individui; or donde viene essa questa nozione di *identità?* La prima idea universale la suppone; essa è dunque una nozione indispensabile per la formazione di qualunque idea universale; essa perciò, essendo una nozione universale, non può venire dal paragone degli individui e dall'astrazione; essa deriva dal soggetto, non già dall'oggetto; essa è soggettiva, non oggettiva, e l'analisi lockiana è incompleta, ed il giudizio di sopra enunciato è falso.

Ma si può cadere in errore ponendo eziandio un elemento nel predicato, che non si trova nel soggetto del giudizio. *Niuna cosa può darsi ciò che non ha, nè più di quello che ha*: Alcuni filosofi riguardano questa proposizione come evidente per sè stessa; e su di questo preteso principio, come abbiam veduto, il sig. *Boursier* edifica la promozione fisica.

Esprimiamo la proposizione enunciata in un modo equivalente: *Ogni cosa non è una cosa che ha il potere di darsi ciò che non ha, nè più di quello che ha.* Sostituiamo a questa la proposizione seguente, che le è equipollente: *Ogni cosa è una cosa inattiva.* Ciò fatto si vede evidentemente, che il predicato contiene un elemento di più, che non si trova nel soggetto, vale a dire l'*inattività.* Nell'idea generica di cosa non si contiene nè l'idea di attività, nè quella di inattività, o d'impotenza di agire.

Allora che si ha voluto provare la divisibilità della materia all'infinito, si è cercato di stabilire questa dottrina sul seguente principio: *L'estensione non può risultare da parti inestese;* e questo principio è sembrato tanto evidente, che egli era inutile di dimostrarlo. Esprimiamo il principio in un modo più generale così: *Un composto non può risultare da componenti, che non sieno composti.* A questo sostituiamo il seguente, che gli è equivalente. *Il composto è composto di elementi composti.* Così espresso risulta evidentemente nel predicato un elemento di più, che non si trova nel soggetto del giudizio; cioè *la composizione degli elementi del composto.* L'idea di composto non è che l'idea di aggregato di elementi, o di componenti; se voi aggiungete, che gli elementi, o i componenti sieno composti, il giudizio esce dall'identità e diviene falso. L'idea di numero è una idea di aggregato, ma se voi

aggiungete, che il numero è un aggregato di numeri, il vostro giudizio è falso; poichè ogni numero non è che un aggregato di unità. Se nella decomposizione di un numero noi fossimo costretti di arrestarci a de' numeri minori, noi forse crederemmo, che un numero non risulta, che da altri numeri; ma noi possiamo giungere all' unità, e coll' addizione successiva dell'unità a sè stessa ricomporre il numero. L'errore perciò non ha luogo. Ma nell' estensione non può avvenire la stessa cosa: noi non possiamo co' sensi giungere a risolvere una estensione quale che siasi, che in altre estensioni minori; quindi contraiamo l'abitudine di vedere risultare l'estensione da parti estese; e perciò l'idea di estensione si associa con quella di parti estese, dalle quali risulta; e queste due idee associate sembrano identiche.

§ 72. Nell'edifizio della scienza fa d'uopo porre una grande importanza a ben cominciare, poichè ponendo de' principj falsi, e ragionando esattamente partendo da essi, si avranno de' risultamenti funesti. Un piccolo errore ne' principj del calcolo, ne produce de' molti nella continuazione, i quali si rendono di più in più importanti, secondo che il calcolo si prosegue più a lungo: se volendo avere il quadrato di 3, che è 9, io commettessi un errore in più, facendolo 16, io avrei un errore di 7; se poi dovessi moltiplicare questo quadrato per 2, io avrei nel risultamento 32; laddove senza il primo errore io avrei avuto 18; e siccome l'errore nel primo caso è di 7; così nel secondo è di 14 differenza fra 32 e 18. È dunque della massima importanza lo stabilire, nel principio di qualunque lavoro scientifico, de' principj esatti, cioè de' principj che sieno effettivamente delle verità primitive. Si dice comunemente che non bisogna porre in contrasto i principj: Ciò è vero, tostochè il pensatore si è assicurato, che alcune date

proposizioni sono verità primitive; ma antecedentemente a questo esame è un pregiudizio molto funesto alla scienza: è un pregiudizio, che nelle generazioni degli uomini rende perpetui gli errori. Egli non bisogna ricevere come principj metafisici, se non che quelle proposizioni nelle quali, dopo la comparazione de'termini risulta necessariamente la relazione d'identità, fra le idee. È perciò dovere di un filosofo, che vuol purgarsi degli errori, che desolano l'impero della vera filosofia, allora che s'incontra in qualche proposizione, che se gli dà come un principio, d'intendere il senso della stessa, indi di comparare attentamente le idee che essa racchiude; e qualora la relazione d'identità ne' giudizj affermativi, o di ripugnanza ne' giudizj identici negativi non risulta chiaramente, chiudere l'accesso nel proprio spirito a questi pretesi principj.

Egli non è facile il porre de'principj esatti. Noi possiamo in tale impresa ingannarci in due modi, o ponendo de'principj falsi, cioè delle proposizioni la cui falsità si può conoscere paragonando immediatamente le idee del soggetto, e del predicato, o pure ponendo fra i principj delle verità, che non sono evidenti per sè stesse, ma mediatamente, e che sono il risultamento di uno o più raziocinj.

Allora che la percezione dell'identità fra due idee, che si comparano immediatamente fra di esse ci colpisce colla sua chiarezza, in tal caso, si può e si dee senza esitare affermarla, e riporre la proposizione, che l'esprime fra i principj. Similmente allora che, dopo di aver comparato immediatamente due idee, la percezione della ripugnanza ci colpisce chiaramente, si può eziandio pronunciarla, e riporre fra i principj la proposizione, che l'esprime.

Prima di passare oltre conviene qui arrestarci un

momento, a fine di far vedere chiaramente l'uniformità della nostra dottrina. Io ho detto, che noi abbiamo de' giudizj identici affermativi, e de' giudizj identici negativi. Io ho detto ancora, che ne' primi entra come elemento la nozione soggettiva d'*identità*, e ne' secondi la nozione soggettiva di *diversità*. Ma io ho detto più sopra, che la diversità fra due idee può essere di due modi, o l'una delle idee è ripugnante all'altra e l'esclude, o pure non è ripugnante, ma semplicemente distinta; pare dunque, che oltre dell'idea soggettiva di *diversità*, vi debba essere un'altra idea soggettiva, cioè quella di *ripugnanza*; ad oggetto di esprimer colla prima la semplice distinzione di due idee, e colla seconda l'impossibilità della loro unione. Ma con un poco di attenzione si dilegua qualunque equivoco. Noi abbiamo due specie d'idee, cioè idee concrete o sia idee di soggetti modificati, ed idee di modi considerati come separati da' loro soggetti. Ora in questa seconda specie d'idee, quando non sono identiche, non può giammai l'una affermarsi dell'altra; ed ogni idea diversa esclude l'altra. Così non può dirsi: *il peso è colore*, e si pronuncerebbe un giudizio assurdo con questa proposizione *il peso è colore*: ora in tal proposizione la nozione soggettiva di *diversità* equivale a ripugnanza, e questa nozione di *diversità* è contenuta nell'idea di peso paragonata con quella di colore; il giudizio è perciò identico e necessario; ma se dite: *Un corpo pesante non è colorato* la proposizione è falsa, poichè nell'idea del soggetto *corpo pesante* come paragonata coll'idea di *corpo colorato* non si contiene l'idea di *diversità*, in modo che lo stesso corpo che è pesante non possa essere ancora colorato: nè pure si contiene l'idea soggettiva d'*identità*; poichè nell'idea di corpo pesante non entra come

elemento l'idea di colore. Perciò il giudizio: Il latte pesante è bianco, è sintetico, e non analitico.

Allora che poi lo spirito distingue due individui fra di essi; siccome è assurdo, che l'uno sia l'altro; poichè ogni individuo è perfettamente determinato, e qualunque similitudine che si supponga fra due individui, debbono almeno differire pel luogo, che occupano, così è sufficiente l'idea soggettiva di diversità, per formare un giudizio su la loro distinzione, il quale è sempre un giudizio identico negativo.

Premessa questa spiegazione, dico che quando lo spirito percepisce immediatamente l'identità fra due idee, queste idee sono realmente identiche. Similmente quando lo spirito percepisce immediatamente la diversità fra due idee, queste idee sono realmente diverse. Ma bisogna guardarsi di fare i seguenti raziocinj. Fra queste due idee io non percepisco immediatamente l'identità, le due idee non sono dunque identiche. Fra queste due idee io non percepisco immediatamente la diversità, le due idee sono dunque identiche; o pure non sono diverse cioè ripugnanti. Ciò che si percepisce vi è; ma non segue, che ciò che non si percepisce non vi sia. L'identità, e la diversità fra le idee può essere percepita immediatamente, e mediatamente. Quindi sebbene l'identità fra due idee non sia immediatamente percepita, non segue che le due idee, che si comparano non sieno identiche, potendo lo spirito col raziocinio scoprire la loro identità. Lo stesso dee dirsi su la relazione di diversità. Lo spirito percepisce immediatamente, che un triangolo ha tre angoli. Ma non percepisce mica immediatamente, che la quantità di tutti e tre gli angoli di un triangolo sia uguale a quella di due angoli retti: è necessario il raziocinio per iscoprir questa identità fra le due quantità. I filo-

sofi, trascurando questa importante osservazione, hanno commesso degli abbagli in materie gravissime. *Kant* per cagion di esempio, ha detto io non trovo nell'idea di sette più cinque l'uguaglianza a dodici, questo giudizio non è dunque identico, esso è sintetico. Io ho fatto vedere, che l'identità in questo giudizio non è percepita immediatamente, ma mediatamente. Lo stesso filosofo ha creduto ancora, che il principio: *Non vi ha effetto senza causa* non è una proposizione identica, ma sintetica; e la Scuola di Scozia antecedentemente a lui aveva insegnato, che la proposizione enunciata non è una verità dedotta, nè una verità primitiva identica; ma una legge di credenza della nostra natura intellettuale. Or chi non sa, che su questi errori è fondata l'intera filosofia critica di *Kant*, la quale ci toglie la realtà di tutte le nostre conoscenze? Io ho dimostrato, che la proposizione, di cui parliamo è una verità identica non primitiva, ma dedotta.

Qui si presenta una difficoltà, che bisogna togliere: Come, mi si dirà, la legge di causalità, può ella essere una verità dedotta, nell'atto che è generalmente riconosciuta da tutti gli uomini sin da'primi momenti della loro esistenza intellettuale? Rispondo, che le due idee di causa e di effetto, si associano ben presto nel nostro spirito con un legame indissolubile, che l'una non può comparire, senza che l'altra la segua immediatamente. Questa associazione meccanica indissolubile spinge tutti gli uomini ad ammettere la verità della legge di causalità. La percezione, per cagion di esempio, di essere in un certo luogo, si associa con quella del moto fatto per pervenirvi, moto che si riguarda come la causa che ci ha fatto essere nel tal luogo; e generalmente, il sentimento dello stato attuale si associa con quello dello stato precedente ri-

guardato come causa dell'attuale. Allora che de'filosofi, come *Hume*, *Reid*, e *Kant* han cercato di riconoscere la natura di questa legge, non avendola ravvisata, son caduti in errori, che sono stati principj di funeste illazioni.

Spinosa ha cercato di risolvere *a priori* il problema generatore delle esistenze. Egli fu dunque obbligato di partire dall'idea dell'*Assoluto*.

In questa idea egli trovò due elementi, la *sussistenza*, e l'*aseità*. L'assoluto non dee supporre nulla che lo precede; esso non può, in conseguenza, supporre un soggetto d'inerenza a cui si riferisca; esso dee sussistere; esso è una sostanza. *L'assoluto è una sostanza.* Questa proposizione è esatta; ma vi ha qui una identità parziale o perfetta? Vale a dire l'idea di sostanza in sè stessa, ed isolatamente considerata, ha essa la stessa estensione, che quella di assoluto? Spinosa ha tralasciato questo indispensabile esame preliminare. Se dico: *il triangolo è figura*, non mi è certamente permesso di dire: *Ogni figura è triangolo*; poichè l'idea di figura in sè stessa considerata ha una estensione maggiore di quella, che ha l'idea di triangolo. Siccome dunque si ha il diritto di dire, nella regione delle idee, *l'assoluto è sostanza*, non si ha lo stesso diritto di dire: *La sostanza è l'assoluto.* Non si può pronunciare questo giudizio, nè il suo negativo, prima di un esame attento, e di una deduzione legittima.

Similmente *Spinosa* doveva diligentemente esaminare, se l'idea di modificazione è identica con quella di effetto. È certo, che ogni modificazione è una cosa, che comincia ad esistere, cioè un effetto; ma non si vede, che ogni effetto dee essere una modificazione. Ma ponendo, che ogni modificazione è un effetto; bisognava esaminare: *L'assoluto è esso modificabile?*

Se nulla esiste prima dell'assoluto; l'assoluto è essenzialmente ciò che è, nè alcuna cosa di accidentale, e di variabile è concepibile in lui. La *modificabilità* ripugna dunque all'assoluto. *Spinosa* dunque s'ingannò non avendo esaminato, se le due idee di effetto, e di modificazione sono identiche perfettamente; nè avendo esaminato se l'assoluto era modificabile. L'effetto dipende da una causa, e suppone l'esistenza della causa: la modificazione suppone l'esistenza del soggetto, e di più è inerente al soggetto.

Il vizio radicale nell'infelice sistema di *Spinosa* consiste dunque ne' principj. Ma qual mezzo abbiamo noi per esaminare se le due nozioni di *sostanza* e di *assoluto* sono perfettamente identiche? Ne abbiamo uno, e si è di rimontare all'origine di queste nozioni; di partire dal fatto della coscienza, di osservarlo in tutti i suoi elementi, e di seguirlo in tutte le legittime deduzioni.

§ 73. Se l'identità, che unisce due idee è totale e reciproca come tra sette più cinque e dodici, allora osservando la formazione di ciascuna di esse si giunge, dopo alcune comparazioni, ad osservarne l'identità perfetta. Così io osservo, che la formazione del dodici si fa aggiungendo l'unità a undici; osservo ugualmente, che la formazione dell'aggregato di sette e cinque, si fa aggiungendo a sette ciascuna delle unità, che formano il cinque; aggiungendo a sette uno si forma l'idea dell'otto; dunque l'idea di sette più cinque si forma coi stessi elementi con i quali si forma l'idea di otto più quattro. L'idea di otto più quattro si forma aggiungendo ad otto ciascuna delle unità del quattro. Aggiungendo ad otto uno si forma l'idea del nove. Dunque l'idea di otto più quattro si forma co-gli stessi elementi, con i quali si forma l'idea di nove

più tre. Seguitando queste analisi si giunge a scoprire, che l'idea di dodici si forma cogli stessi elementi co' quali si forma l'idea di sette più cinque.

Alle volte l'identità non è che parziale, come è quella, che si trova fra l'individuo e la spezie, fra la spezie ed il genere; ora siffatta identità si scopre pure coll'analisi delle idee; poichè queste idee, o si formano per astrazione, o per astrazione e combinazione insieme; perciò esaminando la loro formazione si vede quali elementi appartengono al genere, e quali alla spezie.

Allora che io mi formo l'idea universale del triangolo, che è quella di una figura trilatera, io vedo bene, esaminando la formazione di questa idea, che essa si compone di due idee, cioè dell'idea di *figura*, e dell'idea di *tre linee*, che circoscrivono la figura; io vedo così, che la prima idea costituisce il genere, e la seconda la differenza specifica. Mi guarderò dunque dal dire: *ogni figura è triangolo.*

Per conoscere dunque l'identità, o la diversità delle idee, qualora questa non può percepirsi immediatamente dopo la comparazione delle stesse, fa d'uopo esaminare spesso la loro origine.

Applichiamo questa regola all'esame dell'identità delle due idee della sostanza e dell'Assoluto.

Qual è l'origine della nozione di sostanza?

La coscienza percepisce in noi una cosa permanente, in mezzo alle vicissitudini delle diverse modificazioni, che nascono, spariscono, e si succedono scambievolmente le une alle altre. Questa cosa permanente o sussistente è la sostanza, le cose passeggiere sono le modificazioni.

La nozione di sostanza ha dunque origine dalla percezione del *me;* l'*Io* si mostra alla coscienza di sè

stesso come una sostanza; egli è dunque una sostanza. Ma l'*Io* si mostra eziandio come mutabile e finito. Esistono dunque delle sostanze finite, e contingenti. La ragione partendo da questa verità deduce l'esistenza di una sostanza eterna, immutabile, infinita, cioè dell'Assoluto.

Questa analisi dimostra incontrastabilmente, che la nozione di sostanza è una nozione universale, che comprende sotto di sè la sostanza infinita, e le sostanze finite; che le due nozioni di sostanza e di Assoluto non sono perfettamente identiche; e che in conseguenza sebbene questa proposizione: *l'Assoluto è una sostanza* è vera, la conversa nondimeno è falsa; e non può dirsi, come ha detto *Spinosa*: *la sostanza è l'Assoluto*. Ecco come il metodo di osservazione, coll'analisi delle idee, ci scopre quelle relazioni fra le nostre idee, che non si possono immediatamente percepire.

§ 74. Riassumiamo quanto abbiamo detto, per vedere il punto ove ci troviamo, e ciò che ci rimane di esaminare. Abbiamo detto 1.° che lo spirito paragonando una idea semplice con sè stessa, non può non percepirne l'identità: 2.° Che trattandosi di due idee semplici diverse, lo spirito può cadere in errore in due modi, uno si è quando confondendo l'associazione meccanica delle idee colla percezione della loro relazione, percezione che viene in seguito della comparazione, crede erroneamente di aver percepito la relazione di identità fra le idee associate; l'altro modo si è quando lo spirito non potendo percepire immediatamente la relazione fra due idee, trascurando il raziocinio, cioè la comparazione mediata, credendo di aver percepito la loro relazione, pronunzia un giudizio temerario, il quale può esser falso. Ciò può avvenire in due modi

ancora, o perchè le due idee essendo parti integranti di un' altra idea, non distinguendosi fra di esse, si credono identiche, come si vede in *Spinosa*, il quale non distinguendo nella nozione dell' Assoluto le due idee di *Sussistenza*, e di *Aseità*; siccome l' idea dell' Assoluto le suppone tutte e due, così egli le ha riguardate falsamente come identiche. Nel secondo modo errò *Cartesio*: questo filosofo non vide nell' idea di sostanza pensante racchiusa l' idea di estensione; egli perciò l' escluse. Ora può stare che, la relazione di identità non si possa percepire immediatamente, ma mediatamente. Era dunque, nel caso di *Cartesio*, necessaria la comparazione mediata, e questa avrebbe mostrato la ripugnanza dell' estensione nel soggetto del pensiere. *Cartesio* pronunciò un giudizio vero, ma non poggiato su di un motivo legittimo, e perciò temerario. Similmente alcuni filosofi non percependo immediatamente la relazione d' identità fra le due idee di *effetto*, e di *cosa dipendente da una causa*, hanno erroneamente detto, che il principio di causalità, o la proposizione: ogni *effetto dipende da una causa*, non è mica una proposizione identica. Paragonando una idea complessa, i cui elementi possono essere percepiti insieme da un solo atto di attenzione, con sè stessa, lo spirito può ingannarsi allora che nel soggetto del giudizio gli elementi si presentano in confuso, e non numerati, e nel predicato si numerano; poichè può avvenire, che si commetta l' errore in due modi, o trascurando nel predicato qualche elemento, che si trova nel soggetto, o pure ponendone alcuno, che nel soggetto non si trova. Abbiamo di sopra recato gli esempj di questi errori. Similmente si può errare non vedendo nel soggetto un elemento, che si trova nel predicato, e credendo così sintetico un giudizio identico.

similitudine; poichè ciascuna di esse presenta un soggetto, ed una modificazione in questo soggetto. L'estensione materiale si riguarda come un soggetto modificato dal moto; e l'anima si riguarda come un soggetto modificato dalle sensazioni; quindi tanto l'anima, che la materia, vanno sotto la stessa categoria di *sostanza*; e tanto il moto, che la sensazione vanno sotto la stessa categoria di *modo*.

Ne' paragoni; di cui parliamo, possiamo ingannarci, col porre in una delle due idee un elemento, che non vi si trova, ma che vi si trasporta dall' altro. Così, per non dipartirci dall' esempio or ora recato, considerando il moto come un modo dell' estensione materiale, ed il pensiere come un modo dell' anima, si cadrà in errore dicendo: *siccome il corpo non può darsi un moto che esso non ha; così l' anima non può darsi un pensiere, che non ha.*

§ 75. I filosofi quasi generalmente convengono, che un numero infinito di esseri, o di sostanze contingenti, senza la sostanza assoluta, è impossibile; intanto molti di questi stessi filosofi sostengono la divisibilità della materia all' infinito, una durata infinita composta di un numero infinito d' istanti, che si succedono l' uno all' altro. La ragione di questa contraddizione si è, che i filosofi non hanno veduto in queste questioni particolari, la questione generale, che le racchiude. La questione generale è la seguente: *una serie infinita di condizionali senza l' Assoluto può essa aver esistenza?* Se i filosofi si determinano per la possibilità di una tal serie, allora bisogna, che ammettano il progresso infinito delle cause efficienti, senza la causa prima, o sia il progresso infinito de' contingenti senza l' essere necessario, il che è contrario alla maggior parte di quei filosofi che ammettono la divi-

sibilità della materia all'infinito, la durata infinita composta d'un numero infinito d'istanti, come sono *Clarke*, *Crousaz* ed altri molti. Se poi i filosofi si determinano per la proposizione negativa, allora è necessario, che eziandio rigettino le altre due serie infinite.

§ 76. Io terminerò questo Capitolo, con rapportare alcuni pensamenti di *Reid*, a' quali unirò le mie osservazioni: « I filosofi hanno fatto del concetto la misura, ed in qualche maniera la pietra di paragone della possibilità. Tutto ciò, che noi concepiamo distintamente, eglino dicono, è possibile; ciò che è impossibile noi nol concepiamo affatto. È più di un secolo, che questa massima regna senza contraddizione, nè dissenso nella filosofia. Se essa è falsa, come io lo penso, egli può essere ugualmente utile e curioso di rimontare alla sua origine, e di ricercare ciò che ha potuto conciliarle una sì grande autorità (1). »

La possibilità logica non essendo diversa dal concetto; ed essendo vero, che lo spirito, avendo un concetto complesso, ha dovuto avere il potere di formarselo; la massima, intesa della possibilità logica, è esatta; ma sarebbe un errore il concludere da questa possibilità ad una possibilità reale dell'oggetto del concetto fuori dello spirito; sarebbe un *transitus ab intellectu ad rem*, in questo secondo senso la critica di *Reid* è giusta. Seguiamo.

« Noi non possiamo, dice lord Bolingbrooke, aver l'idea di ciò che non esiste, nè di ciò che non può affatto esistere.

« Per noi, dice Abernethy, l'impossibilità di concepire è la misura della impossibilità reale. »

---

(1) Reid IV, Saggio, cap. III.

Ciò è falso, poichè si conclude dalla impossibilità di concepire all'impossibilità reale.

Non si dee confondere l'impossibilità di concepire come una cosa avvenga, colla percezione della ripugnanza che avvenga.

« *Impossibile est cuius nullam notionem formare possumus*, dice Wolfio; *possibile est, contra, cui aliqua respondet notio.*

« Finalmente, secondo Hume; è una massima stabilita in metafisica, che tutto ciò che lo spirito concepisce, racchiude l'idea di una esistenza possibile.

« Alcuni filosofi non hanno adottato, che la metà del principio di Wolfio. Senza dubbio, hanno eglino detto, tutto ciò che noi concepiamo è possibile; ma sarebbe temerità di asserire, che tutto ciò, che noi non concepiamo affatto, sia impossibile. Io non posso impedirmi di credere, che anche restringendolo in questi limiti, il principio in quistione non sia un errore. »

Il pensamento di *Reid* è esatto. Non si può concludere dalla possibilità logica alla possibilità reale, ed i limiti della nostra intelligenza non sono i limiti delle realtà.

« Tutto ciò che si dice impossibile, o possibile è espresso da una proposizione; ora che cosa è concepire una proposizione? Ciò è, io penso, comprendere chiaramente ciò che essa significa. L'assioma si riduce dunque a ciò: ogni proposizione, di cui noi comprendiamo distintamente il senso è possibile. Ora ecco due proposizioni, di cui io credo egualmente ben comprendere il senso: *due lati qualunque di un triangolo presi insieme sono uguali al terzo*: *due lati qualunque di un triangolo presi insieme sono maggiori del terzo*; intanto la prima è impossibile. »

Ciò è vero; ma fa d'uopo aggiungere, che lo spi-

rito è nell' impossibilità di percepire nella prima l' identità fra la nozione del soggetto e quella del predicato; che anzi la comparazione delle due idee fa nascere la percezione della diversità del soggetto dal predicato, cioè fa vedere, che il predicato repugna al soggetto; e perciò tutti gli elementi del pensiero espresso dalla proposizione non possono giammai unirsi in unità sintetica, con sintesi di composizione.

« Le matematiche offrono molti esempj d' impossibilità molto maravigliose, e di cui non si è convinto che per mezzo della dimostrazione. Se il ragionamento dimostrativo si applicasse ad altri soggetti colla stessa precisione e colla stessa estensione, noi incontreremmo probabilmente altre impossibilità, che non ci produrrebbero una sorpresa minore.

« Si dice, per esempio, che Dio avrebbe potuto fare un mondo, nel quale non sarebbe entrato nè mal fisico, nè mal morale. Noi non abbiamo sufficienti conoscenze per negar questa proposizione; ma ne abbiamo noi forse per affermarla? Qual prova abbiamo noi, che un tal mondo era possibile? Questa è, dicesi, perchè noi possiamo concepirlo. Ciò è vero, ma è questa forse una vera prova? Io non saprei tener per argomenti solidi, nè ancora per difficoltà gravi tutto ciò, che deriva dalla supposizione di una possibilità, che affatto non si dimostra, e che forse sarebbe smentita dalla natura delle cose, se noi conoscessimo questa natura (1)?

Questa osservazione è interamente esatta. La ragione poi, che ci vieta di concludere dalla possibilità logica alla possibilità reale, si è, che noi ignoriamo i primi principj di tutte le cose, ed il modo come si

(1) Reid, loc. cit.

producono gli effetti, che a noi si manifestano; perciò siamo nell' impossibilità di conoscere, se la combinazione de' principj, che dee produrre l'effetto corrispondente al nostro concetto sia possibile. Noi, per cagion di esempio, possiamo formarci il concetto di un corpo umano, i cui capelli sieno de' serpenti affissi coll' estremità della coda alla testa umana; ma noi non possiamo conoscere, se la combinazione de' principj, per produrre un tal corpo, sia possibile.

CAPO VII.

Del motivo dell' Autorità.

§ 77. Io ho trattato del motivo dell'Autorità nella mia Logica mista, ed ivi ho detto tutto ciò. che vi è d'importante su di questa materia. Ma per non lasciar vacuo qui, su i motivi delle nostre conoscenze, farò alcune osservazioni principali.

Il motivo dell' altrui autorità si risolve, in ultima analisi, nella esperienza particolare di ciascun individuo. L' esperienza ci manifesta queste due verità: 1.° un uomo può aver conosciuto de' fatti, che un altro o non ha potuto conoscere, o non ha conosciuto; 2.° Vi sono alcuni fatti di tal natura, su de' quali non si trova giammai concordemente fallace la testimonianza di coloro, che gli hanno osservati. Non si è trovata giammai fallace la testimonianza di coloro, che sono stati in Napoli, nell'assicurarmi dell' esistenza di questa città. L' esperienza mia propria me ne ha assicurato: poichè essendo io stato in Napoli, ho ammirato io stesso co' miei occhi questa magnifica città, ed ho così trovata verace l' altrui testimonianza. La stessa esperienza ho ripetuto circa molti altri fatti, e ne ho ot-

tenuto lo stesso risultamento. È dunque per me una verità di esperienza quella, che stabilisce, essere la testimonianza di altri uomini circa alcuni fatti un motivo legittimo de' nostri giudizj.

I nostri mezzi di conoscere debbono essere in noi: e perciò i motivi di credibilità all' altrui testimonianza debbono essere individuali, ed un risultamento degli atti delle nostre facoltà di conoscere. E quindi è sempre vero, che l' ultimo motivo, su di cui dee poggiare tutta la scienza dell' uomo, è la testimonianza della propria coscienza.

Alcuni filosofi de' giorni nostri credono, che tutti i nostri mezzi di conoscere sono fallaci; che l' uomo, colle sue facoltà di conoscere, è incapace di conoscere qualunque verità, che il senso interno, i sensi esterni, l'evidenza, la memoria, il raziocinio sono mezzi fallaci, ed illusorj; e che l' uso delle proprie facoltà non giunge a rendere alcuno certo della propria esistenza. Gli stessi filosofi pensano, che la filosofia, e le scienze tutte debbono stabilirsi su l'autorità del genere umano.

Ma se tutti i miei mezzi di conoscere sono illusorj; l'esistenza del genere umano, che mi vien manifestata da' miei sensi esterni, e dal mio raziocinio, è illusoria ancora. Se tutti i miei mezzi di conoscere sono illusorj, io non posso esser certo d' intendere il linguaggio del genere umano, che mi manifesta la verità. Se io non son certo della mia esistenza; io non posso creder vera la seguente proposizione; *il genere umano annuncia a me la tal verità.* Il sistema, di cui io parlo, è dunque assurdo: esso stabilisce lo scetticismo assoluto; e contro l' intenzione di coloro, che lo difendono, ruina la Religione.

§ 78. Ma si dice: la coscienza non può somministrarci che conoscenze individuali; poichè essa non

può darci che la conoscenza del *me*, e l'*Io* è un individuo. Per aver la conoscenza generale dello spirito umano, la coscienza non basta: fa d'uopo uscir da sè stesso, per esaminare la specie. Per questo esame, la scuola di cui parliamo, ci obbliga di consultare l'autorità del genere umano; e la scuola fisiologica ci manda alle sezioni anatomiche.

Questa obbiezione, esaminata diligentemente, cade all'urto di una sana logica. L'*Io* è certamente un individuo: ma la specie non fa forse parte dell'individuo? Non è forse l'idea della spezie una idea parziale dell'idea individuale, non è una idea astratta, cioè separata dall'idea particolare? Non è forse lo spirito umano dotato della facoltà di astrarre, e di percepire il generale nel particolare? Perchè dunque non si potrà, su l'attenzione al proprio pensiere, elevare la scienza generale del pensiere umano? Per essere autorizzato ad ammettere questa possibilità, non basta forse il fatto stesso? Noi non conosciamo lo spirito umano, se non che per mezzo de' suoi atti: questi atti son cose particolari, ed essi offrono alla coscienza delle molte varietà: lo spirito vede a traverso di queste varietà, e di queste differenze, le similitudini; e la scienza dello spirito umano ha allora esistenza. Di qual varietà di giudizj, che hanno esistenza nel *me*, la coscienza mi fa testimonianza! Questi giudizj son varj riguardo all'oggetto, cioè riguardo alla materia, che consiste ne' differenti soggetti, e ne' differenti predicati; ma in questi fatti particolari, l'analisi trova l'idea generale dell'atto del giudizio, e forma una teorica esatta di questo atto intellettuale. Dite lo stesso de' nostri raziocinj: malgrado la loro varietà materiale hanno una forma, che è loro essenziale, e che è l'oggetto della logica formale; scienza esatta, come la geometria.

Questi esempj son sufficienti a dileguare qualunque difficoltà su di questa materia, ed io mi astengo, per brevità, di recarne degli altri.

Io non intendo di escludere, per la conoscenza dello spirito umano, i soccorsi esterni, cioè l'analisi del linguaggio presso i differenti popoli, la lettura de' poeti e degli oratori, che sono i dipintori del cuore umano, e la storia dell'uman genere ne' differenti popoli, che lo costituiscono; ma tutti questi mezzi si debbono riguardare come occasioni di rientrare nel proprio pensiere, e di penetrarvi più profondamente, e come mezzi di farci conoscere le varietà della spezie, sempre per mezzo del proprio spirito. Così, per recarne un esempio, l'esperienza esterna mi somministra una varietà nella memoria, e nelle altre facoltà dello spirito umano; ma è necessario, che io prenda in me stesso le nozioni di queste facoltà, per conoscere la loro varietà.

L'esperienza esterna somministra il motivo immediato di credere, in generale, in certi casi all'altrui autorità circa alcuni fatti; ed il raziocinio, il quale costituisce ciò che chiamasi *ermeneutica*, e *critica*, somministra i motivi di credibilità nelle storie diverse. Tutto ciò suppone la veracità de' nostri mezzi di conoscere, e l'ultimo fondamento, su di cui tutte le nostre conoscenze sono appoggiate, cioè la veracità della percezione interiore di noi stessi.

§ 79. Uno de' motivi legittimi de' nostri giudizj è dunque l'autorità degli altri uomini; ma non vi è forse sorgente più vasta di errori, quanto questa autorità. Ciò avviene in due modi, che bisogna attentamente distinguere. Il primo è il fare uso dell'autorità nelle cose, ove l'autorità non solamente non è necessaria; ma è ancora insufficiente a darci una conoscenza

scientifica. Il secondo è il non esaminare i motivi di credibilità dell'altrui autorità nelle cose, ove questa è necessaria, come lo è nella storia degli avvenimenti, che non sono accaduti ne' tempi, in cui viviamo, o ne' luoghi ove abitiamo, o che non sono stati percepiti per mezzo de' nostri sensi.

Nelle verità pure a *priori*, l'altrui autorità non solamente non è necessaria; ma eziandio è insufficiente a darci le conoscenze, che esse contengono. Queste son conoscenze delle relazioni d'identità o di ripugnanza fra le nostre idee; e queste relazioni o si conoscono immediatamente, o mediatamente col soccorso del raziocinio. Quando un uomo mi dice: fra due idee A e B vi è un rapporto d'identità, se io non percepisco un tal rapporto, conoscerò solamente, che un uomo dice ciò, che io non conosco, o al più che egli conosce ciò che io non conosco. Una tal conoscenza sarà meramente storica, ed estrinseca all'oggetto della conoscenza, di cui parliamo. Queste conoscenze sono conoscenze di rapporti, e quando i rapporti non si percepiscono per mezzo della comparazione immediata, o mediata de' termini del rapporto, si ignorano interamente.

§ 80. Le scienze miste son appoggiate su le verità a *priori*, e su le verità di esperienze. I fatti dell'esperienza sono di più modi: alcuni si presentano da sè stessi a tutti gli uomini. Ognuno, per cagion di esempio, può conoscere, di aver sensibilità, ed immaginazione; di avere un corpo sommesso, in certe operazioni, all'impero della propria volontà, e limitato da altri corpi contigui. Vi sono inoltre de' fatti non ordinarj, i quali si presentano da sè stessi, non già a tutti gli uomini, ma ad alcuni solamente: questi fatti son quelli, che non accadono in tutti i tempi, o non sono

in tutti i luoghi; ma quando accadono, e dove accadono, son tali, che da sè stessi son osservabili da tutti gli uomini dotati de' sensi: un tremuoto, alquanto forte, è un fatto, che non accade sempre; ma quando accade può osservarsi da tutti col soccorso de' sensi nudi; un vulcano è un fatto, che non si trova da per tutto; ma dove si trova è tale, che tutti posson osservarlo. Inoltre vi sono de' fatti, che la natura ci nasconde, e per la scoperta de' quali vi bisognano alcune operazioni; è perciò delle macchine, e degli istrumenti. Così per conoscere la struttura dell' occhio bisogna notomizzarlo; per conoscere tanti piccoli insetti è necessario l' uso de' microscopi. Una palla di piombo ed un poco di carta sono animati dalla stessa velocità: è questo un fatto, che la natura ci nasconde, e che noi scopriamo coll' ajuto della macchina pneumatica: noi vediamo, che nell' aria la palla di piombo scende dall' alto al basso in un tempo minore di quello, in cui scende un poco di carta; ma col mezzo della macchina pneumatica, estraendosi l' aria dal recipiente, si vedono scendere dalla stessa altezza, nello stesso tempo, la palla di piombo, ed il pezzetto di carta: lo stesso si osserva in tutti i corpi, malgrado la varietà del loro peso. I fatti della natura son dunque, 1.° Ordinarj, ed universali, 2.° Estraordinarj o particolari; 3.° Occulti: ma vi sono eziandio altre due specie di fatti; cioè i pensieri, ed i voleri di ciascun uomo. I pensieri, ed i voleri tutti di ciascun uomo son de' fatti, che si manifestano al solo individuo, nel cui spirito essi sono; e che niun altro può conoscere. Questi pensieri e questi voleri possono manifestarsi in tre modi: 1.° Colle parole: 2.° Co' segni permanenti, come è la scrittura: 3.° Colle azioni libere esterne.

Questi fatti, così manifestati, costituiscono l'erudi-

zione e la storia; e l'una e l'altra han bisogno dell'Ermeneutica, e della critica.

Egli non bisogna confondere i fatti colle illazioni, che da' fatti, per mezzo del raziocinio, si deducono. Il filosofo dee studiarsi, di dipendere il meno che può dall'altrui autorità; egli osserverà da sè stesso tutti i fatti, che può osservare; egli prenderà dall'altrui testimonianza i fatti, che non ha potuto osservare; ma esaminerà prima i motivi di credibilità all'altrui testimonianza; egli poggerà le illazioni, che da' fatti si deducono, non su l'altrui autorità, ma su l'esattezza del raziocinio, conformemente alle leggi della Logica.

Le scienze, quali che sieno, possono ammettere, nel loro seno, la storia; poichè vi è la storia di ciascuna scienza, in cui si vede l'origine ed il progresso della scienza medesima; il che giova molto per conoscere il come lo spirito umano sia giunto a costruire la scienza di cui si tratta. Certamente si può essere gran matematico, senza conoscere la storia delle matematiche; ma niuno potrà negare l'utilità della storia delle matematiche.

Egli non bisogna confondere la citazione dell'Autore, che ha scoperto una verità, e che ha formato un raziocinio, per trovarla, o per dimostrarla, col raziocinio stesso. Io posso stabilire una verità su di una esatta dimostrazione, e citare insieme l'autore di questa: con questo metodo si procede filosoficamente, e con sincerità. Altro è il dire: *questo argomento è esatto, esso è di Cartesio*: altro è il dire: *ciò è così perchè l'ha detto Cartesio.* Altro è l'istruirsi, ed acquistare la scienza imparandola da' libri, e da' maestri: altro è il poggiare la scienza sul motivo dell'autorità di un libro, o di un maestro: nel primo caso io l'appoggio sul raziocinio, nel secondo su l'autorità.

§ 84. L'abuso dell'autorità è una feconda sorgente di errori. Gli uomini i più grandi son soggetti all'errore: eglino possono ingannarsi di buona fede; se si impone agli altri la dura legge di abbracciare, su l'autorità, tutti i dommi di un grand'uomo, si dà all'errore il privilegio di essere eterno, si chiude l'adito alla verità, e si arresta il progresso della scienza.

Intanto questo metodo di stabilire, su l'autorità, le verità filosofiche, e scientifiche, non è ancora, dopo il risorgimento delle lettere, stato interamente abolito: ho letto alcuni libri della stessa scuola cartesiana, i quali, per sostenere l'esistenza delle idee innate, e che i bruti son semplici macchine, fra gli altri argomenti, adducono l'autorità di *Bossuet*, e di *Fénélon*. Non è egli questo un volere stabilire la filosofia su l'autorità? L'autorità di questi due rispettabili prelati, nelle materie filosofiche, non aggiunge il menomo peso a quello degli argomenti, che si versano su la natura delle cose, essa è dunque perfettamente di niun valore. Il nostro *Genovesi* chiama con ragione questi argomenti, argomenti *ad verecundiam*, a' quali ordinariamente si ricorre, quando ci mancano le altre prove. Si vuole, egli dice, con questo falso modo di argomentare, provare una falsa tesi per certe autorità rispettabili, alle quali un uomo onesto non istimerà, in certi luoghi e tempi, di doversi opporre; e perciò è un modo di opprimere col peso, non di provare.

L'origine degli errori, che nascono dall'abuso dell'autorità, consiste nell'associazione delle idee. L'uomo nasce ignorante: egli apprende dagli uomini adulti alcune verità: egli associa perciò all'idea di un uomo adulto quella di scienza e di arte; e l'uomo adulto si presenta perciò allo spirito del fanciullo, come un soggetto adorno di sapere, e di abilità. Quando il primo

pronuncia una proposizione, il secondo crede, in conseguenza, che il primo parla di ciò che sa; e siccome ha sperimentato, che l'adulto pel passato non si è ingannato, così lo crede costantemente verace. Ecco l'origine del pregiudizio dell'autorità, il quale è la feconda sorgente di una moltitudine di errori, che desolano il genere umano. Non vi è educatore, che non debba introdurre nell'animo del suo allievo il pregiudizio, di cui parlo. Un figliuolo di genitori contadini vede, che la sua madre sa cuocere le vivande, e preparare i cibi, che ella sa tessere la tela, per fare i lenzuoli del letto, che sa filare la lana, e fare le calzette: egli vede ugualmente, che suo padre sa seminare e coltivare i campi, e che sa raccoglierne le biade ed i frutti; egli contrae perciò l'abitudine di associare all'idea de' suoi genitori quella del sapere e dell'abilità. Un fanciullo conosce, che il suo maestro sa leggere, sa scrivere, ed intende qualche lingua straniera: egli associa all'idea del maestro quella della scienza, e dell'abilità. Una siffatta associazione produce ne' fanciulli il sentimento della credenza all'altrui autorità. Un tal sentimento si forma in un modo simile a quello, in cui si forma l'aspettazione del futuro simile al passato. I fanciulli hanno sperimentato, che i loro genitori hanno conosciuto il vero ne' fatti passati; eglino credono, che i loro genitori conosceranno costantemente il vero, e che lo diranno loro. In questo modo eglino ricevono, senza esame, la religione de' loro padri, e tutti gli errori di cui questi sono imbevuti.

Un tal sentimento è talmente abituale in noi, che gli uomini i più istruiti in filosofia, vi obbediscono alcune volte senza accorgersene. L'autore anonimo delle Istituzioni filosofiche ad uso del seminario di Lione, e l'autore anonimo del Trattato della natura dell'origine

delle idee contro di *Locke*, fra gli altri argomenti, in sostegno delle loro opinioni filosofiche, vi adducono quello dell'autorità dell'illustre *Bossuet*: I due scrittori di cui parlo sono teologi: in qualità di teologi appresero molto da *Bossuet*: l'idea di questo prelato rispettabile si associò nel loro spirito a quella di un uomo, che insegna costantemente la verità, e che la scorge da per tutto; ed eglino ubbidendo ciecamente al sentimento abituale della credenza all'autorità del gran *Bossuet*, lo hanno eziandio riguardato come una guida sicura ed infallibile in filosofia.

Non ci meravigliamo dunque, se vediamo errori notabili spargersi su la terra, e perpetuarsi per secoli; come è avvenuto, per cagion di esempio, dell'idolatria, e del maomettanismo. Gli uomini deferiscono abitualmente all'altrui autorità, in forza del sentimento di cui abbiamo parlato, non già in forza di raziocinio, e di esame. Se potessimo vedere ciò che avviene nello spirito degli uomini, allora che scelgono una opinione, io son sicuro, che ridurremmo il suffragio di una infinità di persone all'autorità di due o tre uomini, i quali avendo sparsa una dottrina, questa è stata da molti altri abbracciata, su la supposizione del merito di quelli, che l'hanno sparsa; e su la supposizione ancora, che eglino l'avessero a fondo esaminata. Quelli, che l'hanno abbracciata l'hanno comunicata a molti di seguito, che hanno creduto più vantaggioso di abbracciarla su l'altrui autorità, che di esaminarla profondamente. In questo modo il numero de' settarj pigri e creduli aumentandosi di giorno in giorno, è stato un nuovo motivo agli altri uomini di esentarsi dall'esame di una opinione, che eglino vedevano sì generale; e che si persuadevano di non esser divenuta tale,

se non che per la solidità delle ragioni, su di cui era stata in origine appoggiata.

§ 82. *Malebranche* fa su di questa materia delle esatte riflessioni, ed io credo utile di trascriver qui un esempio, che egli adduce, parlando della prevenzione de' commentatori: « Un illustre tra i sapienti, il quale fondò delle cattedre di geometria e di astronomia nell'università di Oxford, incominciò un libro, che egli ha creduto di comporre sulle prime otto proposizioni di Euclide, con queste parole: *Consilium meum, auditores, si vires et valetudo suffecerint, explicare definitione, petitiones, communes sententias, ed octo priores propositiones primi libri Elementorum, caetera post me venientibus relinquere*: e lo termina con queste altre: *Exolvi per Dei gratiam, domini auditores, promissum, liberavi fidem meam, explicavi pro modulo meo definitiones, petitiones, communes sententias, et octo priores propositiones Elementorum Euclidis. Hic annis fessus cyclos artemque repono. Succedent in hoc munus alii fortasse magis vegeto corpore, vivido ingenio etc.* Meno di un'ora di tempo è sufficiente, perchè uno spirito mediocre possa per sè stesso, o col soccorso della più debole geometria, rilevare ciò che sono le definizioni, gli assiomi, le domande, e le otto prime proposizioni di Euclide: queste cose hanno soltanto bisogno di qualche spiegazione; e non di meno ecco un autore il quale parla di una simile intrapresa, come se essa fosse molto grande, e molto difficile. Teme egli, che gli manchino le forze: *si vires et valetudo suffecerint.* Lascia a suoi successori di portare più oltre tali cose: *caetera post me venientibus relinquere.* Ringrazia Dio di avere per una grazia particolare eseguito ciò che aveva promesso. *Exolvi per Dei gratiam promissum, libe-*

ravi fidem meam, explicavi pro modulo meo, che? la quadratura del cerchio, la duplicazione del cubo? Codesto grande uomo ha spiegato pro modulo suo le definizioni, le domande, gli assiomi, e le otto prime proposizioni del primo libro degli elementi di Euclide. Potrà forse avvenire, che alcuni si trovino tra quelli, che a lui succederanno, i quali godranno più di salute e di forza per continuare cotesta bell' opera: *succedent in hoc munus alii fortasse magis vegeto corpore, et vivido ingenio.* Ma per lui è tempo che egli riposi. *Hic annis fessus cyclos artemque repono.* Euclide non pensava al certo di essere sì oscuro, o di dir cose sì straordinarie nel comporre i suoi elementi, che non vi volesse meno di un libro di quasi trecento pagine in quarto, per ispiegare le sue definizioni, i suoi assiomi, le sue domande, e le sue otto prime proposizioni. Ma codesto saggio inglese sa ben egli rilevare la scienza di Euclide; e se l'età glielo avesse concesso, e se avesse potuto continuare colla stessa energia, noi avremmo al presente dodici o quindici grossi volumi su i soli elementi di geometria, che sarebbero utilissimi a tutti quelli, che vogliono apprendere questa scienza, e che farebbero molto onore ad Euclide.

« Ecco i bizzarri disegni, di cui ci rende capace la falsa erudizione. Quest' uomo era erudito nelle greche lettere, giacchè siamo a lui debitori, di aver tradotto nella greca lingua le opere di S. Grisostomo. Egli aveva forse letto gli antichi geometri; sapea istoricamente le loro proposizioni, quanto la loro genealogia. Aveva per l' antichità tutto quel rispetto, che aver si dee per la verità. E quale fu il prodotto di questa disposizione di spirito? Un comentario della nomenclatura delle definizioni, delle dimande, degli assiomi, e

delle otto prime proposizioni di Euclide, molto più difficile ad intendersi ed a ritenersi, non già di codeste commentate proposizioni, ma eziandio di tutto quanto Euclide scrisse in geometria (1). »

Un cieco rispetto per l'antichità rende perpetuo l'errore, chiude l'adito alla verità, ed arresta il progresso della scienza. Un perfetto disprezzo dell'antichità non lascia di esser dannoso al perfezionamento della scienza. La storia di ciascuna scienza serve, come ho detto, al perfezionamento della scienza medesima, e questa storia richiede la conoscenza dell'antichità. Lo stato della filosofia di un secolo è legato a quello del secolo o de' secoli antecedenti. Gli antichi colle verità ci han trasmesso i loro errori; ma l'errore è uno de' mezzi analitici per conoscer la verità. Conosciamo le dottrine antiche, ma guardiamoci di riceverle senza esame.

CAPO VIII.

Del raziocinio.

§ 83. Questa proposizione. *Il raziocinio è un motivo legittimo di alcune nostre conoscenze*, è una verità primitiva. Il raziocinio è il motivo immediato di tutte le nostre conoscenze dedotte; ma la coscienza ne è il motivo mediato ed ultimo; poichè l'esistenza del raziocinio o della deduzione, non può, esserci manifestata, che dalla testimonianza della coscienza, la veracità di tutti i nostri mezzi di conoscere è appog-

(1) Malebranche, Ricerca della verità, lib. II, par. 2, dal cap. VI.

giata appunto su la percezione interiore di noi stessi. Perchè noi crediamo alla testimonianza de'nostri sensi? perchè la sensazione si offre alla coscienza come la percezione di oggetti esterni a noi. Perchè crediamo all'esistenza passata di alcune cose? Perchè la memoria si offre alla coscienza come la percezione di cose, che hanno avuto esistenza. Perchè noi non crediamo l'esistenza di un monte di oro, di un fiume di latte, non ostante, che immaginiamo tali cose? Perchè la coscienza ci attesta, che questa sintesi immaginativa è un prodotto della sola attività del nostro spirito, non già una percezione oggettiva. Perchè noi riceviamo gli assiomi della matematica? Perchè l'evidenza immediata si offre alla coscienza come una percezione necessaria della relazione fra alcune nostre idee. Similmente noi prestiamo fede al raziocinio, perchè questo atto intellettuale si offre alla coscienza come la percezione necessaria della relazione fra l'antecedente ed il conseguente. I nostri mezzi di conoscere son veraci per la loro natura; ma l'esistenza in noi di un mezzo di conoscere di una data natura non è forse un dato della coscienza? Possiamo noi forse credere ciò che ci manifesta un mezzo qualunque della nostra facoltà di conoscere, senza credere l'esistenza di un tal mezzo in noi?

Il P. *Buffier* ha creduto, che, per non cadere nello scetticismo, fa d'uopo ammettere oltre della testimonianza della coscienza la veracità degli altri mezzi di conoscere. Ciò è vero; ma si cade in errore, riguardando la veracità degli altri mezzi di conoscere, come indipendente affatto dall'autorità della coscienza. *Cartesio* si è ingannato; poichè non ha veduto, che ponendo la veracità della coscienza, si dee necessariamente ammettere le veracità di tutti gli altri mezzi di

conoscere, che sono in noi, come sono la testimonianza de' sensi esterni, della memoria, dell'evidenza immediata, dell'autorità altrui, del raziocinio. Ma il P. *Buffier* s'inganna ugualmente, e con lui s'inganna eziandio il sig. *Royer-Collard*, che l'ha, in questo punto, seguito. Il filosofo in ultimo luogo citato scrive: « È un principio generale ricevuto nella filosofia moderna, che in materia di fatti la coscienza è il solo testimone irrecusabile, e che così i soli fatti evidenti per sè stessi son quelli, che essa attesta. Io mi son proposto di far vedere che questa opinione conduce necessariamente allo scetticismo su la realtà delle cose esterne, e che fra i filosofi coloro soli hanno ben ragionato, che sono stati scettici o idealisti; e coloro hanno mal ragionato, che nol sono stati.

« Cartesio non deduce mica, come Condillac, la credenza di un mondo esterno; egli la riceve dalla natura. Ma egli la colpisce d'incertezza, e con essa tutta la conoscenza, su questo fondamento, che tutte le sue facoltà possono ingannarlo, eccettuata la coscienza. Nel numero delle facoltà, di cui egli snerva la testimonianza, si trova la ragione, ed in ciò Hume solo ha imitato Cartesio. Egli propone contro questa facoltà tre obbiezioni differenti: 1.°. La ragione non ha principj tanto evidenti, che non possano essere una illusione, 2.° La facoltà di dedurre da un principio le conseguenze, che esso racchiude, può esser mendace, come tutte le altre; 3.° La memoria, il cui ministero è indispensabile nel raziocinio, non ha mica maggiore autorità de' sensi: *memoria mendax*.

« Le verità necessarie come le verità contingenti son dunque sospese al dubbio di Cartesio. Egli professa un doppio scetticismo, da principio lo scetticismo volgare, che si fonda su gli errori, in cui cadono le

nostre facoltà; indi uno scetticismo superiore, derivato dall' invenzione del malvagio genio, invenzione propria di Cartesio, e la macchina la più terribile, con cui si è abbattuta senza riparo la verità delle nostre conoscenze.

« Che cosa resta dunque di certo? Ciò solamente: *cogito*, io penso.

« Perchè Cartesio è sicuro, *che egli pensa*? Ciò è perchè gli è impossibile di dubitarne, o, in altri termini, perchè la realtà de' suoi pensieri gli sembra evidente per sè stessa. Se la risposta è buona tutto ciò che è evidente è ugualmente certo; tutte l'evidenze di fatto, e tutte l'evidenze di ragione hanno la stessa autorità dell'evidenza particolare de' fatti attestati dalla coscienza; è sufficiente, per credere legittimamente di esser forzato di credere. Ora il toccare non mi persuade forse invincibilmente, che vi è qualche cosa, che mi resiste, e che è esteso? La prerogativa attribuita alla coscienza, sarebbe essa fondata su la supposizione, che la sua testimonianza non è stata giammai rivocata in dubbio? Ma la libertà non si fa sentire che alla coscienza; e che cosa non si è detto contro la libertà umana (1). »

Restringere la veracità della nostra conoscenza alla sola coscienza è un errore, che mena allo scetticismo. Fa d'uopo riconoscere la veracità di tutti gli altri mezzi della nostra facoltà di conoscere. Ma non vedere, che la veracità di tutti i mezzi delle nostre conoscenze riposa su la veracità della coscienza è un errore comune a *Cartesio*, ed al sig. *Royer-Collard*. Il primo s'inganna, perchè non vede, che non si pos-

---

(1) Critica di Cartesio, ne' frammenti di Royer-Collard, t. 1, delle opere di Reid, tradotte in francese da Jouffroy.

sono riguardare come illusorj gli altri mezzi di conoscere, ammettendo come verace il mezzo della coscienza. Il secondo s'inganna, perchè isola la veracità degli altri mezzi di conoscere dalla testimonianza della coscienza, a cui solamente appartiene l'assicurarci dell'esistenza e della natura particolare di ciascuno de' nostri mezzi di conoscere. Io rinvio il lettore a' § 2, 3, 4 di questo Volume.

§ 84. Il raziocinio dee esaminarsi sotto due aspetti, riguardo alla materia, e riguardo alla forma. Nel primo volume di quest' Opera ho parlato delle leggi formali del raziocinio; e perciò non ho qui alcuna cosa da soggiungere riguardo a tal punto. Le leggi, di cui ho parlato, son sufficienti a far evitare gli errori circa la forma del raziocinio.

Il raziocinio, riguardo alla materia, è o puro, o empirico, o misto. Ho spiegato, in altro luogo di quest' Opera, questa divisione del raziocinio.

Nel primo Volume di questo Saggio ho mostrato, che il raziocinio puro c' istruisce in due modi, 1.° Perchè serve a legare insieme, e classificare le conoscenze che si hanno senza il raziocinio; 2.° Perchè ci fa scoprire quelle relazioni fra le nostre idee, che non si possono immediatamente conoscere. Tutte e due queste istruzioni si ottengono eziandio dal raziocinio misto.

Io suppongo, di avermi formato l'idea di una cosa, che chiamo *animale*, e che questa sia l'idea generale di una cosa, che ha vita, moto spontaneo, e senso. Questa idea essendo nel mio spirito, suppongo di vedere una bestia a me ignota, che alla mia presenza prende la fuga; io dirò tosto, nel mio pensiere, ciò che ho veduto è un animale; ed il motivo di questo mio giudizio si è l'aver osservato, che la cosa da me veduta al veder me è fuggita, il che vale quanto dire,

che io l'ho osservata fornita di vita, moto spontaneo, e senso. Ecco ciò che accade nel mio spirito a questa occasione: in seguito dell'impressione sensibile, che la bestia ha fatto su i miei occhi, io ho formato il seguente giudizio sperimentale: *Ciò che ho veduto è una cosa, che ha vita, moto spontaneo, e senso*: a questo giudizio segue quest'altro: *ciò che ha vita, moto spontaneo, e senso, è animale.* Dopo viene l'illazione: *la cosa che ho veduta è dunque animale.* Ora che cosa ho io fatto con questo raziocinio? Ho ridotto l'individuo, che ha colpito i miei sensi, al suo genere, ho eseguito una classificazione. Ciò fa vedere, che tutte le classificazioni, vale a dire le riduzioni degli individui alla loro specie, ed al loro genere, sono il risultamento di un raziocinio, dopo che lo spirito si ha formato l'idea della specie o del genere.

Se alcuno dirà, che il raziocinio recato in esempio è un raziocinio empirico, poichè l'idea di animale è dedotta dall'esperienza, io non intendo di muovergli di ciò alcuna disputa; ma osservo, che un simile procedimento ha anche luogo nel raziocinio misto. Lo spirito, per recarne un esempio, si forma l'idea fattizia di una sfera: egli osserva il cielo; e riguarda l'universo come una sfera, il cui centro è la terra. Egli esegue con ciò una classificazione. Le matematiche miste offrono una moltitudine di esempj di siffatti raziocinj misti, che classificano.

Il raziocinio puro mi fa conoscere quelle relazioni fra le mie idee, che io non posso immediatamente percepire. Eseguita la classificazione, di cui ho parlato, il raziocinio misto mi fa applicare a' fatti le stesse relazioni, che il raziocinio puro mi ha manifestato fra le mie idee. Così, dopo che io ho ridotto il fenomeno del

cielo all'idea di una sfera, il cui centro è la terra; io applico alla sfera mondana tutte le verità della geometria e della trigonometria sferica; e l'Astronomia sferica ha esistenza.

§ 85. I rapporti de' quali abbiamo parlato, sono rapporti logici. Ma il raziocinio misto non si limita solamente ad istruirci su questi rapporti logici; ma eziandio a svelarci de' fatti, che l'esperienza non ci manifesta; ed a legare colla relazione di causalità anche de' fatti sperimentali.

L'esistenze hanno due connessioni reali, una è quella della modificazione al soggetto, e l'altra dell'effetto alla causa. Il raziocinio dunque, per menarmi da un fatto che sperimento ad un altro, che non isperimento, ha due mezzi, uno è quello di dedurre dall'esistenza di un soggetto, che cade sotto l'esperienza, l'esistenza di una qualità, che sotto l'esperienza non cade. Ho osservato che l'acqua ha la qualità di estinguer la sete: il sentimento della sete ritorna in me: veggo dell'acqua in una fonte, e giudico, prima di bevere, che quest'acqua ha la qualità di estinguermi la sete. Qui dall'esistenza di un soggetto, che cade sotto i miei sensi, deduco l'esistenza di una delle sue qualità. Il raziocinio, che si forma dal mio spirito a questa occasione, può esprimersi in questo modo: *il corpo che io vedo è acqua: l'acqua ha la qualità di estinguer la sete: questo corpo ha dunque la qualità di estinguer la sete.*

Il secondo mezzo, con cui il raziocinio, che si versa su i fatti, ci mena da una esistenza, che cade sotto l'esperienza ad un'altra esistenza che sotto l'esperienza non cade, si è il dedurre da una causa, che si sperimenta, un effetto che non si sperimenta; o da un effetto che si sperimenta, una causa, che non si

sperimenta. Ho osservato, che il fuoco, posto in una certa vicinanza della neve, produce la liquefazione di questa: veggo del fuoco in vicinanza di una palla di neve, e giudico, che questa sarà dal fuoco liquefatta. Qui dalla causa, che sperimento, deduco l'effetto, che non isperimento. Il raziocinio, che si forma dal mio spirito in quest'occasione può esprimersi nel modo seguente: *il corpo, che colpisce i miei sensi, è fuoco posto in vicinanza di una quantità di neve: il fuoco posto in vicinanza della neve la liquefà. Questo corpo liquefarà dunque la neve, che io veggo.*

Possiamo ugualmente dall'effetto, manifestatoci dall'esperienza, dedurre la causa, che l'esperienza non ci manifesta. Veggo le piante del grano in un campo, e deduco, che questo campo fu seminato. Veggo un bambino che vagisce, e deduco l'esistenza di una donna, che l'ha partorito.

§ 86. Nel primo Volume di questo Saggio ho provato, che noi abbiamo due specie di conoscenze universali, le necessarie, e le contingenti. Nelle prime l'universalità è assoluta, ed è una conseguenza della loro necessità; nelle seconde l'universalità dipende dall'esame de' casi particolari; e perciò dall'esperienza. Questo modo di stabilire le conoscenze universali contingenti per mezzo dell'esame de' casi particolari, si chiama da' logici *Induzione*. Qui dunque si conclude dal particolare al generale. Ma fa d'uopo osservare, che si conclude dal particolare al generale nello stabilire la verità generale sperimentale, ossia la legge della natura; ma dopo che questa legge si è conosciuta e stabilita, il procedimento è diverso; noi applichiamo allora questa legge o verità generale anche a' casi, che non abbiamo osservato; e concludiamo anche qui, come nelle verità necessarie, dal generale al

particolare. Così negli esempj addotti di sopra, noi giudichiamo, che l'acqua che vediamo estinguerà la nostra sete, sebbene quest'acqua particolare non sia uno de' casi particolari osservati antecedentemente nello stabilimento della verità generale, *che l'acqua estingue la sete;* e noi giudichiamo, che il fuoco, che vediamo scioglierà la neve antecedentemente all'osservazione di questo fatto particolare. Noi dunque applichiamo la verità generale, contingente e sperimentale, a tutti i casi particolari anche inosservati. Un esempio notabile ne vediamo ne' calcoli dell'astronomo, su la fede de' quali egli predice colla più perfetta sicurezza, mille secoli avanti l'avvenire, i fenomeni, che i corpi celesti offriranno un giorno. Questa credenza stessa regola il medico nella pratica de' medicamenti. Questa credenza, che si ritrova ancora in tutte le nostre conclusioni, relativo agli affari umani, si riferisce agli avvenimenti considerati non già come necessarj, ma come contingenti, attesi da noi con una piena confidenza, senza che nulla intanto li dimostri infallibili.

È necessario di non confondere l'induzione, di cui parliamo, con quella, che è una conseguenza tirata dalla numerazione di tutti i casi particolari, che essa racchiude. Per esempio, se alcuno prova, che tutti i pianeti (eccettuato il sole) ricevono la loro luce dal sole, provandolo separatamente di Saturno, di Giove, di Marte, di Venere, di Mercurio, di ciascuno degli altri pianeti scoperti ne' tempi vicini a noi, e della luna. Questa specie d'induzione consiste nella numerazione completa di tutti i casi particolari, che essa racchiude, e dee distinguersi dall'induzione, con cui si stabilisce una legge generale della natura, in seguito di alcune esperienze, come sarebbero le verità, che ho addotto negli esempj recati, *l'acqua estingue la sete: il fuoco*

posto in vicinanza della neve la liquefà; e la seguente: *tutti i corpi terrestri gravitano verso la terra.* « In tutti i fenomeni del mondo materiale (dice Dugald-Stewart) l'uniformità nell'ordine degli avvenimenti è concepita da noi come completa ed infallibile, di tal maniera, che per crederci sicuri di un certo risultamento, dopo una stessa esperienza due volte ripetuta, noi non domandiamo che di esser convinti, che tutte e due sono state fatte in circostanze precisamente le stesse. Una sola ancora, fatta con tutta l'attenzione necessaria, basterebbe per istabilire una legge generale; e se essa si ripete; ciò si fa solamente in veduta di porsi in guardia contro gli effetti delle circostanze, che vi si sarebbero unite accidentalmente, e che avrebbero potuto sfuggire alla nostra attenzione, allora che fu ottenuto il primo risultamento (1). »

§ 87. L'induzione, che abbiamo spiegato, è fondata su la costanza delle leggi della natura; o su la similitudine del futuro col passato. *Hume* ha combattuto la legittimità di questa deduzione. Egli pretende, che questa similitudine non è una verità identica, e necessaria, nè una verità sperimentale. Non è una verità identica, poichè non si vede nell'idea del passato compresa la similitudine coll'avvenire. Qual contraddizione ritrova lo spirito in questa proposizione: *il passato non è simile al futuro?* Non è una verità sperimentale, poichè per esserlo bisognerebbe, che il futuro fosse un dato sperimentale come il passato, e così lo spirito potrebbe osservare il rapporto di similitudine: al contrario noi deduciamo il futuro dal pas-

(1) Elementi della filosofia dello spirito umano, t. 3, cap. 1, sez. V.

sato, e lo deduciamo in forza di questa supposta similitudine, che niente ci autorizza a supporla, poichè non si può porre il rapporto di similitudine fra due fatti, senza osservare i fatti, fra i quali si pone il rapporto. Nel § 107, del primo Volume ho esposto la dottrina di *Hume* colle proprie parole di lui.

La Scuola di Scozia, per combattere lo scetticismo di *Hume*, riguarda la similitudine del futuro col passato, come una legge fondamentale della nostra credenza, la quale, in conseguenza, non può provarsi, nè *a priori*, nè *a posteriori*. Questa credenza nell' uniformità permanente delle leggi fisiche ha ricevuto da *Reid* il nome di *principio induttivo*: « Per la forza di questo principio, egli dice, noi diamo immediatamente il nostro assenso a questo assioma sul quale è fondata tutta la nostra conoscenza della natura: che effetti simili debbono avere cause simili. In fatti, per questi vocaboli di effetti, e di cause nelle operazioni della natura, noi non intendiamo veramente, che de' segni, e le cose disegnate da questi segni. Noi non vediamo giammai la causalità o la forza efficace in alcuna causa naturale; noi non percepiamo, che un legame stabilito fra essa e ciò che si chiamano gli effetti di essa pel corso della natura (1). »

« Allora che un avvenimento è successo ad un altro, noi siamo inclinati a pensare, che esso gli succederà ancora in circostanze simili. Se il corso della natura non fosse invariabile, l' esperienza sarebbe una falsa guida; ma non basta, che le leggi della natura sieno stabili; l' esperienza sarebbe sterile, e ciascuna delle sue lezioni sarebbe perduta per noi, se la stabilità delle leggi della natura non ci fosse rivelata da

(1) Ricerche su lo spirito umano, cap. VI, sez. 24.

una luce interna, che ci facesse leggere l'avvenire nel passato, e che c'ispirasse la maravigliosa confidenza di affermare il passato dall'avvenire. Questa luce appunto è ciò che Bacone chiama *principio d'induzione*. Il principio d'induzione è la base di tutti gli argomenti di analogia; noi gli dobbiamo questo assioma, che gli stessi effetti son prodotti dalle stesse cause (1). »

§ 88. Io credo, che la costanza delle leggi della natura può benissimo considerarsi come una verità sperimentale. Ecco lo sviluppamento de' motivi, che m'inducono a questa asserzione.

Si cerca se la similitudine fra il passato ed il futuro, nel corso della natura fisica, sia una verità sperimentale. Suppongo, che siamo nel mese di gennajo 1824, tutti i giorni scorsi dopo gennajo 1800 sino a gennajo 1824, sono un futuro considerati relativamente a gennajo 1800, e sono un passato relativamente a gennajo 1824. Ora ho io osservato nel primo giorno di febbrajo 1800, che l'acqua bevuta estingue la sete, e nel dì due dello stesso mese ho osservato ugualmente, che l'acqua bevuta estingue la sete; ora il dì due di febbrajo è un futuro relativamente al primo giorno di questo mese, nel dì due ho io dunque osservato la similitudine fra il passato ed il futuro. Similmente il terzo giorno dello stesso mese è un futuro relativamente al giorno secondo, ed al primo giorno del mese medesimo; ed il giorno terzo avendo osservato, che l'acqua bevuta estingue la sete, in questo terzo giorno ho dunque osservato ancora la similitudine fra il passato ed il futuro. Lo stesso vale per tutti gli altri

(1) Royer-Collard, V. frammento nel vol. I, delle opere citate di Reid.

giorni successivi sino a gennajo 1824. In tutti giorni dunque scorsi dopo gennajo 1800 sino a gennajo 1824, ho io osservato, che il futuro è simile al passato. La serie degli stati del mio spirito, che la mia memoria mi offre, mi presenta una successione, in cui un primo anello determinato ad arbitrio, tutti gli altri fuori dell'ultimo, si possono a vicenda e si debbono riguardare come futuri, e come passati; perciò la similitudine osservata fra ciascuno di questi stati e gli altri che lo precedono, è una similitudine osservata fra il futuro ed il passato. La similitudine dunque fra il futuro ed il passato è una verità sperimentale, e l'obbiezione di *Hume* è distrutta. Se nella serie degli stati, A, B, C, D; B è futuro relativamente, ed A, è passato relativamente a C, e D; e se D è futuro relativamente a C, B, A, e C, B, A, sono passati relativamente a D, quando io, ritrovandomi nello stato D, osservo la similitudine fra esso e gli stati antecedenti C, B, A, non osservo forse la similitudine fra il passato, ed il futuro? E se tutti gli stati, che la memoria mi offre, si presentano a me come simili allo stato D, potrassi forse mettere in dubbio, che la similitudine del futuro col passato non sia una verità di esperienza?

Il ricercare se il futuro sia simile al passato non è forse il ricercare, se la natura sia costante nel suo corso? E vi è alcun uomo di buona fede, che possa negare, essere una verità sperimentale la costanza della natura nel suo corso? Non abbiamo noi forse ne' nostri climi osservato la costante successione del giorno alla notte? Non abbiamo noi forse osservato il costante ritorno delle stagioni? Non abbiamo osservato, che il grano si produce per mezzo del seme, che i buoi, i cani, i cavalli ecc. nascono dall'accoppiamento,

de' due sessi? Che il pane ci ha costantemente nutrito, e l'acqua costantemente dissetato? E dopo di ciò; si può egli forse rivocare in dubbio la seguente verità: *l'esperienza c'insegna, che la natura è costante nel suo corso?*

Ma si dice, questa proposizione: *il passato è simile al futuro;* non è di una universalità assoluta; e perciò non può comprendere tutto il futuro; e quindi non è applicabile al futuro relativo al tempo, in cui si giudica. Ma qui si cambia lo stato della quistione. *Hume* asserisce, che la proposizione enunciata non è nota nè *a priori*, nè per mezzo dell'esperienza: io ho provato, che essa è una verità sperimentale. Ora il riguardarla come una verità sperimentale è lo stesso che riguardarla come una verità contingente, e che non ha quella universalità assoluta, che deriva dalla necessità; e che non esclude nello spirito la possibilità dell'opposto. Ma ciò non fa sì, che essa non possa menare ad una illazione contingente anche essa, e che non esclude la possibilità dell'opposto. Ciò sarebbe un confondere l'ordine delle verità *a priori* coll'ordine delle verità empiriche. Io pretendo, che la similitudine del futuro col passato sia una verità sperimentale, non una verità metafisica, una verità sintetica, non analitica, una verità contingente, non necessaria; una verità, in conseguenza, che non esclude nello spirito la possibilità dell'opposto; ma che non presenta alcun motivo di credere, che questa possibilità si riduca all'atto.

Sembra, che *Reid* non disapprovi il mio raziocinio; poichè egli trattando de' primi principj delle verità contingenti, scrive: « Il duodecimo ed ultimo principio di queste verità è: *Nell'ordine della natura ciò che avverrà, rassomiglierà probabilmente a ciò che è avvenuto in circostanze simili.* Noi abbiamo que-

sta convinzione, sin dal momento, in cui siamo capaci di apprendere qualche cosa per mezzo dell' esperienza; perchè l'esperienza suppone la convinzione, che l'avvenire rassomiglierà al passato. Sopprimete questo principio, e l'esperienza di mille secoli sarà così sterile per la nostra istruzione, come gli avvenimenti i quali non sono ancora accaduti. Questo principio è uno di quelli, che il raziocinio conferma, quando noi abbiamo acquistato la facoltà di osservare con riflessione il corso della natura. Noi scopriamo allora, che essa è governata da leggi invariabili, e che se la cosa fosse altrimenti nulla esisterebbe nella condotta umana di ciò che si appella prudenza; non vi sarebbe alcun fine possibile da proporsi, nè mezzi calcolabili di pervenirvi; ciò che sarebbe riuscito in una occasione, potrebbe essere un ostacolo in una occasione simile. Ma il principio ci è necessario molto prima del tempo, in cui noi possiamo prestargli l'autorità del ragionamento; ed è perciò che esso fa parte della nostra costituzione intellettuale, e che esso opera in noi allora che la ragione non è ancora nota. Quando essa sopravviene, lo trova in tutta la forza. Essa nol distrugge nè l'indebolisce; ma c'insegna ad applicarlo con maggiore circospezione. Noi osserviamo con maggiore attenzione le circostanze essenziali, da cui dipendono gli avvenimenti, ed apprendiamo a distinguerle da quelle, che non sono ad esse associate che accidentalmente (1). »

Io ho spiegato, nel § 156, del Volume secondo di quest' Opera, come la legge dell' associazione delle idee possa produrre l'istinto dell'aspettazione del futuro simile al passato: qui ho fatto vedere come una sif-

(1) Saggio VI, cap. V.

fatta aspettazione può divenire ragionata; e così parmi di aver perfezionato, su di questo punto importante, la dottrina della scuola di *Reid*.

§ 89. *Hume* pretende, che la natura non ci presenta giammai de' fatti in connessione; ma solamente de' fatti in congiunzione. Ho fatto vedere, che questa dottrina è falsa ne' fatti interiori dello spirito; poichè vi è una connessione necessaria fra l'antecedente ed il conseguente di qualunque raziocinio. Consideriamola ora ne' fatti esterni.

L'applicazione delle verità ipotetiche necessarie a' fatti della natura materiale, fa scoprire fra questi fatti le stesse relazioni logiche, che conoscevamo fra le nostre idee: è questa una verità, che abbiamo spiegato di sopra. Ora ciò è un percepire una connessione necessaria fra questi fatti; la dottrina di *Hume* è dunque falsa. Se voi avete posto diecimila monete in un sacco, ed indi ne avete tolto due mila, qualora ne trovate ottomila; domando: potevate voi non trovarne questa somma? Questo fatto non è forse in connessione necessaria coi due fatti antecedenti? Supponendo il moto apparente del sole non è forse un fatto necessario, che nella sfera retta i giorni sieno uguali alle notti? e che nella sfera obliqua all'infuori di due volte l'anno, il giorno non sia uguale alla notte? Il sig. *Dugald-Stewart*, sebbene ammetta con *Hume*, cha la natura non ci presenti de' fatti in connessione, ammette nondimeno la connessione, di cui ho parlato. Stimo cosa utile il trascrivere quanto egli dice su di tale oggetto.

« Se la dimostrazione matematica è un privilegio esclusivamente attaccato alle verità ipotetiche o condizionali, donde viene dunque in questo caso quell'utilità tante volte provata dalle conoscenze matematiche

nelle nostre ricerche fisiche, o nelle arti della vita? La risposta si troverà, io credo, in certe proprietà degli oggetti a' quali si applicano le supposizioni de' matematici, proprietà tali, che menano sotto i nostri sensi delle circostanze combinate di maniera a rendere reali queste supposizioni molto più che nol farebbe ogni altro procedimento teorico dello spirito. Da ciò deriva una corrispondenza perfetta tra le conclusioni astratte delle matematiche, e quei fatti di geometria pratica o di fisica, che esse ci ajutano a stabilire infallibilmente.

« Aggiungiamo, per rendere ancora più chiaro ciò che abbiamo detto, che, sebbene la forza particolare del ragionamento chiamato matematico dipende da questa circostanza, che i principj, su de' quali esso si fonda, sono ipotetici, intanto se in un solo caso la supposizione potesse essere affermata come esistente attualmente, la conclusione potrebbe allora essere applicata colla stessa certezza. Ma come l'imperfezione de' nostri sensi rende questa circostanza impossibile, le verità della geometria non potranno giammai, nelle loro applicazioni pratiche, possedere l'evidenza dimostrativa, ma solamente quella sorte di evidenza, a cui gli organi della nostra percezione ci permettono di arrivare. Felicemente egli avviene, che questa stessa imperfezione de' nostri sensi, che ristringe così ciò che noi possiamo ottenere di veramente esatto per i dati materiali de' nostri ragionamenti in fisica, non ne domanda di più nelle nostre deduzioni seguenti, per ciò che è di una utilità pratica. Finalmente la sorprendente precisione, che il genio de' moderni ha dato agli istrumenti matematici, ha comunicato a' risultamenti della geometria pratica una esattezza che sorpassa i bisogni ordinarj della vita umana, e che va molto al

di là delle congetture le più ardite de' nostri padri a quest' oggetto (1). »

Io ho mostrato, che malgrado la varietà delle sensazioni negli spiriti umani, tutti gli uomini si accordano a riconoscere le stesse relazioni matematiche e metafisiche fra gli oggetti sensibili. Io ho avvertito, che questa stessa conoscenza de' rapporti di cui ho parlato, non è che fenomenica, poichè niuno de' sensi, non escluso il tatto, può darci del mondo de' corpi altro che fenomeni, i quali suppongono alcune realtà assolute incognite nella loro particolare natura; l'applicazione perciò delle matematiche pure a' fatti della fisica non ci dà che conoscenze fenomeniche. Questa applicazione essendo approssimativa, non esclude una maggiore approssimazione col miglioramento degli istrumenti.

§ 90. L'esperienza c' insegna, che tutti i corpi sono in un moto perenne; ma lo spirito non vede alcuna connessione necessaria fra l'idea del moto, e l'idea del corpo; e perciò il giudizio sperimentale: *ogni corpo è in moto*, è un giudizio contingente. Noi non ritroviamo nell'idea del corpo, la quale è quella di una estensione figurata, solida, impenetrabile, l'idea del moto; e perciò questa proposizione: *l' estensione figurata, solida, impenetrabile è in moto*, esprime un giudizio non identico, ma sintetico. L' esperienza c' insegna eziandio, che i corpi, oltre del moto naturale possono riceverne un altro accidentale, e temporaneo. Così la palla che si trova sul bigliardo, oltre del peso, che le è naturale, può esser mossa orizzontalmente sul tavolino del bigliardo, e noi moviamo alla giornata il nostro corpo in varie direzioni. L'espe-

(1) Op. cit., t. 3, c. 4, sez. V.

rienza c'insegna, in conseguenza, che la *mobilità* dee far parte dell'idea complessa del corpo. Ma la mobilità neppure è compresa nell'idea del corpo: la proposizione: *i corpi possono esser mossi in direzioni diverse da quella, in cui si muovono abbandonati al proprio peso*, esprime ancora un giudizio non analitico, ma sintetico ed empirico.

Un corpo può dunque considerarsi come privo di qualunque moto accidentale, e temporaneo, ed in tal caso noi diciamo, che esso è in quiete. L'esperienza c'insegna eziandio, che una gran moltitudine di corpi inorganici, essendo in quiete, perseverano nello stato di quiete, finchè qualche causa esterna non li ponga in moto. Ora si domanda: si può universalmente ammettere la seguente proposizione: *ogni corpo persevera nello stato di quiete, fintanto che qualche causa esterna non l'obbliga a muoversi?* Una siffatta proposizione, essendo vera, è essa una verità necessaria, o pure una verità contingente?

Su la quistione se le leggi del moto, o le verità della meccanica sono necessarie o contingenti, il sig. *D'Alembert* scrive quanto segue: « Per fissare le nostre idee su questa quistione, fa d'uopo ridurla al solo senso ragionevole, che essa può avere. Non si tratta mica di decidere, se l'Autore della natura abbia potuto darle altre leggi, che non sono quelle, che noi vi osserviamo: allora che si ammette un essere intelligente capace di agire su la materia, è evidente, che questo essere può a ciascun istante muoverla ed arrestarla a suo piacere, o secondo leggi uniformi, o secondo leggi, che sieno differenti per ciascun istante, e per ciascuna parte di materia. L'esperienza continua de' moti del nostro corpo ci prova abbastanza, che la materia sommessa alla volontà di un principio pen-

sante, può ne' suoi moti allontanarsi da quelli, che essa avrebbe veramente, se fosse abbandonata a sè stessa. La quistione proposta si riduce dunque a sapere, se le leggi dell' equilibrio e del moto, che si osservano nella natura, son differenti da quelle, che la materia abbandonata a sè stessa avrebbe seguite. Sviluppiamo questa idea. È dell' ultima evidenza, che limitandosi a supporre l' esistenza della materia e del moto, debbono necessariamente risultare da questa doppia esistenza certi effetti; che un corpo posto in moto da qualche causa dee o arrestarsi al termine di qualche tempo, o continuare sempre a muoversi; che un corpo, il quale tende a muoversi insieme secondo due lati di un parallelogrammo, dee necessariamente descrivere o la diagonale o qualche altra linea; che quando molti corpi in moto s' incontrano, e si urtano, dee necessariamente accadere, in conseguenza della loro scambievole impenetrabilità, qualche cambiamento nello stato di tutti questi corpi, o almeno nello stato di alcuni fra di essi. Ora fra i differenti effetti possibili, sia nel moto di un corpo isolato, sia in quello di molti corpi, che agiscono gli uni su gli altri, ve ne è uno, che in ciascun caso dee infallibilmente aver luogo, in conseguenza dell' esistenza sola della materia, ed astrazion fatta da ogni altro principio differente, che potrebbe modificare questo effetto o alterarlo. Ecco dunque il cammino, che un filosofo dee seguire per risolvere la quistione di cui si tratta. Egli dee da principio tentare di scoprire, per mezzo del raziocinio, quali sarebbero le leggi della statica, e della meccanica nella materia abbandonata a sè stessa; egli dee esaminare in seguito, per mezzo dell' esperienza, quali sono queste leggi nell' Universo; se le une e le altre son differenti, egli concluderà, che le leggi della statica e

della meccanica, come l'esperienza le dona, sono di verità contingente, poichè saranno la sequela di una volontà particolare ed espressa dell'Essere supremo; se al contrario le leggi date dall'esperienza si accordano con quelle, che il solo ragionamento ha fatto trovare, egli concluderà, che le leggi osservate sono di verità necessaria; non mica in questo senso, che il Creatore non abbia potuto stabilire delle leggi interamente differenti; ma nel senso, che egli non ha giudicato affatto a proposito di stabilirne altre, diverse da quelle che risultavano dall'essenza stessa della materia (1). »

La questione, che ci occupa, dipende dalla soluzione del seguente problema filosofico: *un essere privo di intelligenza può avere una potenza attiva?* Se non può averla, e se da un'altra parte l'intelligenza ripugna al corpo; segue necessariamente, che il corpo non può esser dotato di una potenza attiva. Ora se il corpo non può possedere una potenza attiva, esso non può modificar sè stesso, nè darsi ciò che non ha; perciò se esso è in quiete non può da sè stesso passare nello stato di moto; e se si trova nello stato di moto, non può da sè stesso aumentare la sua celerità, nè cambiare la direzione; poichè ciò sarebbe un produrre, un agire, il che richiede un potere attivo. Similmente essendo in moto non può arrestarsi da sè stesso, nè da sè stesso diminuire la sua celerità, poichè ciò essendo un effetto, ha bisogno di una causa e di un potere attivo, di cui il corpo è privo. Ora a me sembra evidente, che le seguenti proposizioni sono di verità necessaria, cioè: *un essere privo d'intelligenza non può essere attivo. Il corpo è privo d'intelligenza. Ogni effetto dee avere una causa.* Questa legge pri-

(1) Elemens de phil., n. XVI.

mitiva del moto: *Un corpo, essendo in quiete, persevera costantemente nello stato di quiete; ed essendo in moto continua a muoversi uniformemente, e nella stessa direzione, finchè una causa esterna non produca un cambiamento in esso*; è, in conseguenza, una verità necessaria; e perciò di universalità assoluta applicabile a tutti i corpi, tanto inorganici, che organici.

Ma è egli poi vero, che un essere privo d'intelligenza non può essere attivo?

Reid, ragiona così: « La potenza di agire implica la potenza di astenersi, e noi non concepiamo affatto come la potenza sarebbe determinata ad agire piuttosto che a non agire in un essere privo di volontà.

« Ogni effetto di una potenza attiva è necessariamente contingente. L'esistenza contingente è quella, che dipende dal potere e dalla volontà di qualche causa; essa è l'opposto dell'esistenza necessaria, che noi attribuiamo all'essere supremo, perchè essa non dipende da alcun potere anteriore. La contingenza è relativa alla potenza attiva, perchè ogni potenza attiva si sviluppa in effetti contingenti, e che un effetto contingente non può esistere, che per lo sviluppamento di una potenza attiva.

« Quando io osservo lo sviluppamento di una pianta, dal germe in cui essa era nascosta sino alla maturità, io so, che dee esservi una causa capace di produrre questo effetto; ma io non vedo nè la causa, nè il modo della sua azione. Al contrario, in certi moti del mio corpo ed in certe direzioni del mio pensiere, io so non solamente, che questo effetto ha bisogno di una causa, ma eziandio, che io sono questa causa; io ho la coscienza di ciò che io fo per produrlo. Ciò donde sembra derivare non solamente il concetto di una causa,

ma il concetto il più chiaro, che noi possiamo formarci dell'attività, o dello sviluppamento della potenza attiva, è la coscienza della nostra propria attività.

« Il solo concetto distinto, che io posso formarmi della potenza attiva, si è, che essa è in un essere l'attributo in virtù del quale egli può fare certi atti, se lo vuole.

« Se dunque alcuno afferma, che un essere può essere la causa efficiente di un' azione, ed aver la potenza di produrla, sebbene esso non possa nè concepirla, nè volerla, egli parla una lingua, che io non comprendo affatto.

« Egli mi sembra dunque molto probabile, che gli esseri dotati di qualche grado d'intendimento, e di volontà, possono soli posseder la potenza attiva, e che gli esseri inanimati sono puramente passivi, e non hanno alcuna attività reale (1).

« Se la potenza attiva, nel suo senso proprio, implica un soggetto dotato di volontà, e d'intelligenza, che cosa diremo noi di quelle forze, che i fisici c' insegnano a supporre nella materia, come l'attrazione de' corpi, il magnetismo, l'elettricità, la gravitazione e le altre? Non è forse universalmente ammesso, che i corpi pesanti scendono verso la terra per la forza di gravitazione; che per la stessa forza la luna, come tutti i pianeti, e tutte le comete sono ritenuti nelle loro orbite?

« L'autore della scoperta della gravitazione sapeva perfettamente, che egli non aveva preso la causa reale de' fenomeni, ma solamente la legge o la regola, secondo la quale agisce la causa incognita per produrli.

« I filosofi esatti attaccano un senso preciso a' ter-

(1) Facoltà attive, Saggio I, cap. V.

mini, che essi impiegano nella scienza; e quando eglino pretendono mostrar la causa di un fenomeno della natura, eglino intendono per *causa* una legge della natura di cui questo fenomeno è la conseguenza necessaria.

« L'oggetto della filosofia naturale, come Newton l'insegna espressamente, può ridursi a questi due capi: primieramente, per una giusta induzione fondata su l'osservazione e l'esperienza, di scoprire le leggi della natura; ed in secondo luogo, applicare queste leggi alla spiegazione de' fenomeni.

« Ma anche supponendo che le scienze fisiche fossero pervenute all'ultima perfezione, esse non avrebbero mica posto in luce la causa reale di un solo fenomeno della natura (1). »

Secondo l'esposta dottrina è incontrastabile, che il corpo non può da sè stesso passare dallo stato di quiete a quello di moto, nè da quello di moto a quello di quiete, nè può in qualunque modo alterare il moto. Ma segue pure, che niun altro corpo può esser la causa esterna di tali effetti; e che perciò tutti gli effetti naturali hanno per causa unica la divina volontà. Questa dottrina toglie dunque tutte le cause efficienti meccaniche, cioè prive d'intelligenza.

Altri filosofi distinguono la causa libera dalla causa necessaria. *La causa libera*, eglino dicono, è quella, che poste tutte le cose necessarie per agire, ha il potere di non agire; *la causa necessaria* al contrario è quella, la quale poste tutte le cose necessarie per agire, non ha il potere di non agire, ma necessariamente agisce. Lo spirito umano ne' suoi voleri particolari essendo libero, egli nell'atto che vuole ha il potere di

(1) Loc. cit., cap. VI.

non volere: e prima di volere aveva il potere di volere e di non volere; ma il fuoco vicino alla stoppa, non può non bruciarla, poichè è causa necessaria.

Io credo, che si debbano ammettere degli effetti naturali, i quali seguono necessariamente dallo stato antecedente del mondo de' corpi. Per rendere chiaro il mio pensiere io suppongo, che Dio abbia voluto, che tutti i corpi terrestri tendano costantemente al centro della terra: egli è certo, che un corpo, il quale è pesante, ha un certo modo, una certa qualità, che noi chiamiamo peso; sebbene non sappiamo che cosa essa sia; possiamo dunque, anzi dobbiamo supporre, che Dio creando i corpi terrestri, li abbia creati con questa qualità, ed in modo che questa qualità fosse in essi costante, ed inalterabile. Da ciò seguono questi effetti: 1.° Un corpo pesante non sostenuto cade necessariamente, o se si vuole, naturalmente; quando dunque io vedo, che tolto l'impedimento, che impediva un corpo grave di non cadere, esso cade: io posso riguardare questa caduta, come un effetto, di cui la causa efficiente è il corpo grave; 2.° essendo la gravità costante nel corpo, se il corpo nel fine del primo istante della sua caduta acquista un grado di velocità, nel fine del secondo ne avrà due; tutto ciò deriva dalla qualità costante di cui è stato dotato il corpo, nel primo istante della creazione, dall'Autore Supremo della natura. Si dee concepire il grave come un soggetto animato da una forza, che produce in esso il moto verso il centro della terra, e che in un istante gl'imprime una certa velocità. Tutti gli effetti, che derivano da essa, sono effetti naturali, e non liberi. Essi nascono dall'essenza del corpo pesante. Sebbene dunque le sole cause libere si dicano, e sieno cause per eccellenza; ciò non importa, che non si ammettano nella natura effetti ne-

cessarj derivanti da cause meccaniche; e perciò de' fatti in connessione, e non solamente in congiunzione; ed affinchè si determini esattamente il senso dei vocaboli *causa libera*, e *causa necessaria*, io dico, che l'effetto derivante dalla causa libera è, non perchè la causa è; ma perchè la causa lo fa essere; laddove l'effetto della causa necessaria è perchè la causa è; non già perchè la causa lo fa essere. Se una pietra cadendo uccide un uomo, questa morte non accade, perchè la pietra la fa accadere; ma perchè la pietra esiste in tale stato di moto nel tal luogo. Questa morte è un effetto naturale, e necessario dell'esistenza della pietra in un tale stato, esistenza, che dipende da cause esteriori, e di cui la pietra non è mica l'autore.

Le cause libere hanno il potere di fare incominciare alcune serie di effetti nella natura, e di non farle incominciare. Esse son cause prime di tali serie. Le cause necessarie non hanno questo potere; esse non sono mai cause prime di alcuna serie. Iddio, causa libera dell'Universo, è causa prima dell'intero universo; Cesare, che usurpa la sovranità in Roma, è causa prima di tutta la serie, derivata dalla sua risoluzione di farsi il sovrano di Roma; poichè è egli che ha dato a sè stesso questa risoluzione; ed essa non ha per sua causa prima, che la volontà libera di Cesare, che poteva farla esistere, e non farla esistere. L'uomo ha ricevuto da Dio il potere di volere, o di non volere alcune date cose; poichè questo potere è un elemento del suo essere; ma egli non ha ricevuto da Dio i particolari voleri, di cui io parlo. La pietra che cade ed uccide un uomo non è causa prima di questo effetto; esso dipende dallo stato antecedente della pietra, stato che la pietra non ha dato a sè stessa; ma che ha ricevuto da cause esteriori, e ciò finchè si risale allo stato

primitivo della pietra, o de' suoi elementi, che essa ha ricevuto da Dio.

La dottrina, che pone le cause efficienti meccaniche nella natura non esclude l'impotenza del corpo a darsi ciò che non ha, o a togliersi ciò che ha: questa impotenza, che io chiamo *l' inerzia del corpo* è il fondamento delle leggi del moto.

L'idea di un corpo, che dallo stato di quiete passa allo stato di moto, è l'idea di un corpo, in cui comincia ad esistere qualche cosa, cioè in cui si trova un effetto. Ora, come abbiamo dimostrato, ogni effetto suppone necessariamente l'esistenza della causa efficiente, che lo produce; vi ha dunque una causa efficiente, che fa passare il corpo dallo stato di quiete a quello di moto. Ma una tal causa efficiente non può essere il corpo stesso, il quale passa dalla quiete al moto; poichè l'effetto esiste, perchè la causa efficiente necessaria esiste; e qui il moto non esiste, perchè esiste la quiete, anzi esso suppone la cessazione della quiete: due stati che si distruggono non possono contenere l'uno la ragion sufficiente dell'altro; nè può dirsi il corpo è in moto, perchè era in quiete; la causa del moto è perciò fuori del corpo. La legge dunque enunciata nel modo seguente: *Ogni corpo persevera nello stato di quiete, fintanto che qualche causa non l'obbliga a muoversi*, è una verità necessaria, come lo è la proposizione: *Non vi è effetto senza una causa.*

Ma se si enuncia con qualche diversità la legge, di cui parliamo, determinando la causa, cioè nel modo seguente: *ogni corpo persevera nello stato di quiete, fintanto che qualche corpo contiguo non l'obbliga a muoversi;* in tal caso la legge diviene una verità contingente. Io conosco evidentemente la necessità di una causa, affinchè un corpo possa passare dallo stato

di quiete a quello di moto; ma non vedo mica la necessità, che una tal causa debba essere un corpo contiguo. La legge dunque concepita nel primo modo esprime una verità necessaria, nel secondo una verità contingente.

Inoltre, un corpo mosso continua a muoversi uniformemente ed in linea retta, fintanto che non venga da un altro corpo obbligato a cambiare velocità, o direzione, o a porsi in quiete. È questo ancora un fatto provato per mezzo dell'esperienza, perchè il moto non cambia direzione, non è accelerato, ritardato, o distrutto, se non quando altri corpi agiscono sul corpo mosso. Noi dobbiamo su questa legge ripetere la stessa distinzione, che abbiamo or ora fatto: essa può essere riguardata come una verità necessaria, se si riferisce ad una causa quale che siasi, e si dee riguardare come una verità contingente e sperimentale, se la causa, a cui si riferisce, è un corpo; poichè la proposizione seguente: *un corpo mosso continua a muoversi uniformemente, ed in linea retta, fintanto che una causa qualunque non agisce su di esso*, è una verità necessaria; per cambiare la direzione, la velocità, e per distruggere il moto esistente in un corpo è necessario produrre un effetto; e perciò vi bisogna una causa; ora una tal causa non può riporsi nel corpo stesso, il cui stato è cambiato, poichè nell'esistenza del moto non si trova la ragione della sua distruzione, nè in una celerità minore si trova la ragione di una maggiore, e generalmente in uno stato, che esclude un secondo stato, non può trovarsi la ragione di quest'ultimo. La proposizione così espressa è dunque appoggiata sul principio della causalità; e perciò è necessaria. Ma se la proposizione si enuncia a quest'altro modo: *un corpo mosso continua a muoversi, unifor-*

mente ed in linea retta, fintanto che un altro corpo non agisca su di esso, essa esprime un giudizio contingente e sperimentale.

Il principio generale, con cui si possono spiegare tutte le particolari leggi del moto si è: *niun corpo può darsi il moto, che non ha, nè distruggere quello che ha*. Un tal principio è un' applicazione del principio più generale della causalità. Supponiamo, ad oggetto di dare un esempio dell' applicazione del promesso principio, che un corpo in moto ne incontri un altro in quiete, dico essere una legge di moto, *che il primo debba comunicare al secondo una porzione del suo moto*. È necessario, che il corpo in moto, o spinga innanzi il corpo urtato, o non lo spinga innanzi; nel primo caso se il corpo urtante non comunicasse porzione del suo moto al corpo urtato, questo ultimo passerebbe da sè stesso dallo stato di quiete a quello di moto, il che è contrario al principio enunciato; nel secondo caso se il corpo urtante non comunicasse alcun moto al corpo urtato, e ciò non ostante si ponesse in quiete, distruggerebbe il moto che ha, il che è anche contrario al principio enunciato. Il corpo in moto dunque urtando quello in quiete, comunica al secondo porzione del suo moto, e la porzione, che perde il corpo urtante è uguale a quella, che acquista il corpo urtato. In un modo simile coll' applicazione dell' enunciato principio a' casi particolari, si deducono le altre leggi del moto.

Riflettendo su la legge, che abbiamo spiegato, si vede, che in essa non si suppongono altre cause agenti nell' urto se non che le cause meccaniche. In questa supposizione solamente la legge enunciata è una verità necessaria. La sua necessità è ipotetica. La dottrina stabilita è di accordo colla possibilità de' mira-

coli, la quale è il fondamento della religion rivelata. L'Autore Supremo della natura può sospendere le leggi del moto relative alle cause meccaniche, e produrre un fatto contrario a queste leggi contingenti, ma non mica contrario alle leggi necessarie della causalità. *Un corpo pesante non sostenuto cade.* Ora esso può esser sostenuto da un altro corpo, il quale distruggendo il moto, che la gravità imprime al primo, impedisce la caduta di questo; e può anche esser sostenuto da una causa spirituale invisibile, la quale, distruggendo lo stesso moto del grave impedisce la caduta di esso: nel primo caso la quiete del grave è un effetto naturale: nel secondo un effetto soprannaturale, cioè un miracolo.

§ 91. Il raziocinio misto è utile, 1.° Per classificare i fatti della natura; 2.° Per farci conoscere alcuni rapporti fra questi fatti, che noi conosciamo fra le idee conformi a' fatti; 3.° A svelarci de' fatti, che l'esperienza non ci manifesta immediatamente. Per eseguire quest' ultimo uffizio, il raziocinio mette in opera due mezzi; uno di questi consiste nel dedurre dall' esistenza di un soggetto, che cade immediatamente sotto l'esperienza, l'esistenza di una qualità, che sotto l'esperienza immediatamente non cade; l'altro consiste nel dedurre da un effetto, che si sperimenta, una causa, che immediatamente non si sperimenta, o da una causa, che si sperimenta, un effetto, che immediatamente non si sperimenta.

Sebbene il primo modo di deduzione, relativamente a noi, consiste pure nella relazione di causalità; poichè noi qualifichiamo gli oggetti esterni, per le impressioni o sensazioni, che essi in noi producono; pure, siccome le sensazioni ci fanno legittimamente supporre negli oggetti esterni, che ce le producono, alcune qualità

reali sebbene ignote, che rendono gli oggetti atti a produrci alcune date sensazioni, così si possono riguardare queste qualità come qualche cosa di assoluto, indipendente dalle sensazioni medesime.

Ora per tutti e due i modi di dedurre de' fatti possono introdursi degli errori, e giova, per evitarli, conoscere il modo della loro generazione.

Noi abbiamo veduto un soggetto costantemente dotato di una tal qualità; vedendolo di nuovo lo giudichiamo ancora fornito della qualità stessa. Ma questi soggetti si offrono a noi con circostanze particolari. Ora non tutte queste circostanze particolari sono necessarie, acciò esista la qualità in quistione: alcune sono accidentali, e la qualità può esistere senza di esse, ed è dalle stesse indipendente, altre sono essenziali, e senza di esse la qualità non può esistere. Può avvenire, che noi riguardassimo come essenziali alcune circostanze accidentali, e come accidentali alcune circostanze essenziali; e così cadremo in errore. Fa d'uopo rischiarare ciò per mezzo degli esempj. Bevendo dell' acqua pura nella vasca di una fontana, si estingue la mia sete. Supponendo, che abbia per la prima volta fatto questa esperienza, posso io conoscere quali modificazioni e circostanze sieno necessarie acciò l' acqua abbia la qualità di estinguer la sete? Qui l'acqua si beve da me in una vasca: essa viene nella vasca da una fontana: per beverla io son obbligato a rivolgere la bocca in giù, su la superficie orizzontale dell'acqua nella vasca: tutte queste circostanze del fatto, io domando, son esse necessarie all' estinzione della sete? Io ripeto l' esperienza con circostanze diverse: prendo dell' acqua in una coppa e la bevo, versandola nella mia bocca: ecco due circostanze cambiate; la circostanza cioè del luogo dell' ac-

qua, poichè questa non è più nella vasca della fontana, ma nella coppa; e la circostanza della posizione del mio corpo quando la bevo. Io dunque, istruito dall'esperienza riguarderò come accidentali, per la qualità di estinguer la sete, le circostanze del luogo dell'acqua, e della posizione del mio corpo nel beverla. Ma se avessi pronunciato il mio giudizio prima della seconda esperienza, riguardando come essenziali all'estinzione della sete le due circostanze, di cui ho parlato, sarei caduto in errore. Seguiamo a meditare su l'esempio proposto. Domando di nuovo: la circostanza, di aver l'acqua che bevo, l'origine da una fontana, è essa accidentale, o pure essenziale alla qualità di estinguer la sete? Se mi limitassi alle due esperienze, potrei, riguardando questa circostanza come essenziale, pronunciare un giudizio falso. Ma se ripeterò l'esperienza, prendendo dell'acqua in un fiume, in un pozzo, in un lago, troverò, che bevendola mi estingue ancora la sete; e riguarderò la circostanza dell'origine dell'acqua come accidentale alla qualità di estinguer la sete. Questo giudizio nondimeno è erroneo, generalmente preso, ed un esperienza più estesa lo correggerà. Per accidente prendo in una coppa dell'acqua del mare: essa mi presenta alla vista quasi le stesse apparenze di quelle, che mi presenta l'acqua presa da una fontana, da un fiume, da un pozzo, da un lago; io giudico perciò, riguardando come accidentale sotto tutti i riguardi, la circostanza dell'origine dell'acqua, che quest'acqua del mare estinguerà eziandio la mia sete; ma bevendola troverò che mi son ingannato. Io cado in questo errore per una esperienza troppo limitata ed insufficiente a farmi pronunciare un giudizio esatto. Continuando le mie esperienze troverò, che l'acqua piovana pura ha costantemente la qualità di

estinguer la sete, o che sia presa da un pozzo, o da un lago, o da un ruscelletto; io dunque giudicherò, che le acque originate dalle piogge sieno potabili: se scioglierò della neve in acqua, troverò questa potabile ancora: se gusterò le gocce della brina, queste mi presenteranno la stessa sensazione. Io dunque riguarderò come potabili tutte le acque, che derivano dalle piogge, dalle nevi sciolte, e dalle brine; e giudicherò, che le fontane, i fiumi, i ruscelli, i laghi, hanno una comune origine nelle piogge, nelle nevi, nelle brine. M' ingannerei pur tutta via, se credessi potabili tutte le acque terrestri, e che non vengono per diramazione dal mare; mentre troverei delle acque ancora salse e non dolci. Ingrandendo il campo dell' esperienza si perverrà dunque, nei giudizj di fatto, ad allontanare tutte le modificazioni e circostanze accidentali, ed a farvi entrare quelle, che sono essenziali, cioè necessarie per l' esistenza della qualità, che si afferma di un dato soggetto. Così, nell' esempio rapportato, una sperienza estesa ci obbliga a riguardare come indifferente alla qualità di estinguer la sete, la circostanza, che l' acqua sia bevuta in una vasca di una fontana, o in una coppa di ferro, o di creta ecc.; che sia presa in un fiume, in un pozzo, in una fontana, o in un lago: ma ci obbliga a riguardar come essenziale, che l'acqua sia scevra de' principj salini, e di altri, che le tolgono la qualità di cui parliamo.

« Come l' esperienza è il solo mezzo, che noi abbiamo per iscoprire il legame degli avvenimenti naturali; allora che osserviamo un fenomeno, preceduto da molte circostanze diverse, egli ci è impossibile di determinare, per mezzo di alcun ragionamento anteriore, *a priori*, quali son quelle di queste circostanze, che bisogna riguardare come *costanti* o come *acci-*

dentali. Se nel corso delle nostre esperienze, la stessa combinazione di circostanze si offre sempre a noi senza alcun cambiamento, e che lo stesso effetto risulta costantemente; noi siamo condannati ad ignorare, se questo effetto è legato a tutta la combinazione, o solamente ad alcune circostanze, che vi entrano come elementi. Se dunque noi vogliamo riprodurre questo stesso effetto, la sola regola, che possiamo seguire con confidenza, è d'imitar la stessa combinazione di circostanze, che abbiamo veduto precederlo, e di non ommetterne assolutamente alcuna. Per determinare con precisione le leggi generali della natura, per ispogliare le vere cause fisiche dalle circostanze accidentali, che le circondano; bisogna che noi potessimo separare le circostanze, che si offrono a noi combinate, variarne le combinazioni, ed osservare gli effetti di questi differenti tentativi.

« Si trovano molti di questi errori negli scritti de' fisici, che hanno seguito immediatamente Bacone. Convinti da' suoi argomenti, che l'esperienza sola può istruirci delle leggi della natura, e che invano si cercano per mezzo del raziocinio, privo di questa luce, *a priori*; questi filosofi si gettarono alcune volte nell'altro estremo. Si son veduti raccogliere, con una specie di superstizione, tutte le circostanze dell'esperienze, che eglino avevano tentate, comunque indifferenti e minute esse fossero; delle circostanze evidentemente accidentali, alcune volte ancora ridicole. Appena il lettore vorrà egli credere, che la seguente ricetta contro la dissenteria sia tradotta vocabolo per vocabolo dalle opere di Boyle: *Prendete l'osso della coscia di un impiccato (forse un altro farebbe lo stesso effetto; ma questo è quello, che è stato impiegato); calcinatelo sino alla bianchezza, e dopo*

di aver purgato l' ammalato coll' antimonio, dategli una dramma di questa polvere bianca in una sola presa, in qualche buon cordiale, sia conserva, sia liquore (1). »

Gli uomini cadono dunque in errore riguardando come essenziali alcune associazioni accidentali. Questa spezie di false deduzioni chiamasi da' logici il sofisma: *cum hoc ergo propter hoc*, si chiama eziandio *fallacia di accidente*. Io ne ho recato molti altri esempi nella mia logica mista.

Si può egualmente cadere in errore, riguardando come accidentale, e non influente all'esistenza di una data qualità, una cosa che realmente influisce, e da cui la qualità dipende. Un tal errore si chiama da' logici passare *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. Un uomo religioso, il quale opera in forza della sua credenza, può avere alcune opinioni religiose false, associarle a' dommi veri della religione, e fare, in forza delle stesse, alcune azioni viziose. Se un nemico della vera religione volesse da siffatti esempj dedurre, che l'influenza della vera religione è perniciosa alla società, commetterebbe l'errore, di cui abbiamo parlato. L' influenza perniciosa alla società si può attribuire a colui, che credendo la vera religione opera per essa, accidentalmente o condizionatamente, non già assolutamente. Un tale uomo opera male, non perchè opera in forza de' veri dommi della religione, ma in forza de' falsi.

§ 92. La congiunzione fra la causa e l' effetto, qualunque dottrina si voglia adottare su le cause efficienti, dee esser costante. Ma se due fatti sono co-

(1) Dugald-Stewart, Philosoph. de l' esprit humain, tom II, cap. v, par. 2, sez. 1.

stantemente l'uno al seguito dell'altro, si può egli legittimamente concludere, che il fatto antecedente sia la causa, ed il fatto seguente l'effetto? Un tal segno, che i seguaci della dottrina di *Hume* su la causalità, pongono solamente per la conoscenza delle cause e degli effetti, è fallace. Se osserviamo due stelle contigue, la nascita dell'una su l'orizzonte è costantemente seguita dalla nascita dell'altra; intanto niuno inferisce, che il moto della prima sia la causa del moto della seconda: se in un vase di acqua io rimuovo un turacciolo posto in uno de' lati, l'acqua scorre pel foro del vase. Questi fatti esistono costantemente l'uno al seguito dell'altro; intanto niuno pensa, che il rimuovere il turacciolo sia la causa dello sgorgo dell'acqua: se recido il cordone, che tiene sospesa una lumiera alla soffitta di una galleria, la lumiera cade; qual filosofo ha detto, o potrà dire giammai, che la recisione del cordone sia la causa di questa caduta? La luce e le tenebre sono due fatti costantemente l'uno al seguito dell'altro; ma niun uomo di buon senso ha giammai chiamato uno di essi causa dell'altro.

Qual mezzo abbiamo noi dunque, per non ingannarci nell'investigazione delle cause e degli effetti? Ecco un importante problema da risolvere.

Tre mi sembrano essere le condizioni, acciò il nostro giudizio su la causalità fosse giusto: 1.° La causa e l'effetto debbono essere tutti e due de' fatti avverati: 2.° Debbono essere inseparabili l'uno dall'altro: 3.° Dee l'effetto essere spiegabile per mezzo della causa, il che è lo stesso, che dire co' leibniziani, che la causa dee contenere la ragion sufficiente dell'effetto. La costante unione di due fatti è necessaria, acciò potessimo giudicare con verità, che l'uno sia causa e l'altro effetto; ma la congiunzione filosofica delle cause richiede

di più: ella esige di vedersi una relazione fra la causa e l'effetto, in modo da potersi spiegare l'effetto per la causa, senza di ciò la filosofia naturale sarebbe impossibile. Egli è vero, che non possiamo risalire sino a' primi principj delle cose, ma partendo da alcuni fatti primitivi, possiamo con questi legare una moltitudine di altri fatti; e così acquistare una certa conoscenza filosofica della natura.

L'errore popolare dell'influenza delle comete su i mali del genere umano si conosce, non solamente per la incostante unione di questi mali coll'apparizione delle comete, ma eziandio dal non potersi rendere ragione di essi per l'impulso delle comete su la terra. La guerra non dipende dall'impulso meccanico de' corpi; ma dalla libera volontà degli uomini; l'attribuir dunque le guerre alle comete è un errore. Inoltre, lo spazio per cui s'innalzano i vapori, e l'esalazioni della terra non è più di circa a tre o quattro leghe; come dunque può credersi, che l'asmosfera delle comete si estenda a mille milioni di leghe? Le comete, inviano solamente su la terra, per riflessione, i raggi della luce, che ricevono dal Sole; e l'azione della luce è sì debole relativamente a noi, che una lampade accesa, in mezzo di una campagna, rischiara e riscalda l'aria d'intorno più di quello, che può farlo la luce della cometa. Le comete non possono dunque produrre, per mezzo dell'impulso, gli avvenimenti, che l'opinione popolare ad esse attribuisce.

§ 93. Ma che cosa dobbiamo pensare, dirà taluno, dell'attrazione. In questa i corpi non operano gli uni su gli altri per impulso. Intendo per *attrazione* il moto naturale di un corpo verso di un altro; l'attrazione è un fatto primitivo di cui ignoriamo la causa: « La moltitudine, dice il sig. d'Alembert, assuefatta a ve-

der cadere un corpo tostochè non è sostenuto, crede, che questa sola ragione basti per obbligare il corpo a discendere. Ma è facile di distruggere questo pregiudizio con una riflessione molto semplice. Supponiamo un corpo collocato su di una tavola orizzontale; perchè non si muove esso orizzontalmente lungo la tavola, giacchè nulla l'impedisce? Perchè non si muove esso di basso in alto, giacchè nulla si oppone al suo moto in questa direzione? Perchè finalmente si muove esso dall'alto in basso in preferenza di ogni altra direzione, poichè per sè stesso è evidentemente indifferente a muoversi in una direzione piuttosto che in un' altra? Non avviene dunque senza ragione, che i filosofi si sorprendono di veder cadere una pietra; e questo fenomeno tanto comune è in effetto uno de' più maravigliosi, che ci presenta la natura (1). »

CAPO IX.

Della certezza delle nostre conoscenze.

§ 94. La certezza è un' affezione, un modo di essere dell' anima nostra. Lo stato di certezza, come quello d' incertezza sono forse indefinibili. Ognuno, per cagion di esempio è certo, che il numero delle stelle dee essere o pari o impari; ma niuno è certo, che ogni stella fissa sia il centro di un sistema planetario, che nella luna vi sieno degli abitatori della specie umana.

L'esistenza de' due stati di certezza, e d'incertezza, nello spirito umano, è dunque un fatto incontrastabile; ma io credo, che queste due affezioni, che si chiamano

(1) Élémens de phil., n. XVI.

certezza, ed incertezza sieno indefinibili. Esaminiamo intanto ciò che è relativo a queste due affezioni intellettuali.

« I volgari metafisici, dice l'illustre *Filangieri*, ci han dato una idea erronea della certezza, e da questa idea ne han dedotti risultati anche più erronei, per aver voluto confondere i rapporti delle cose. Essi hanno cercata la certezza nella *proposizione*, quando questa non doveva cercarsi che nell'animo dell'uomo. Per questo essi hanno confusa la certezza morale, e la certezza fisica colla probabilità; per questo essi non hanno attribuito il nome di certezza assoluta, che alla sola certezza metafisica. La definizione, che io ne darò, svilupperà meglio questa idea.

« La certezza, in generale, non è altro che lo stato dell'animo sicuro di una proposizione. Io veggo dunque nella certezza una passione dell'animo, indipendente dalla verità o falsità assoluta della proposizione, sulla quale essa cade. Io posso infatti creder vera una proposizione che di sua natura è falsa, e questa credenza può essere in me una certezza. Io posso anche esser certo di una proposizione, della quale un altro dubita; e posso dubitare di quella, della quale un altro è certo. Quante volte la certezza è caduta su l'errore, e 'l dubbio sulla verità! L'istoria della filosofia non è altro che l'istoria di simili fenomeni. Non confondiamo dunque le idee le più distinte tra loro. La *verità*, o la *falsità* è nella proposizione; la *certezza*, l'*incertezza*, il *dubbio*, è unicamente nell'animo. Un esempio rischiarerà meglio queste idee.

« Supponiamo che un geometra meditando sulle sezioni del cono di Apollonio faccia la scoperta di una nuova proposizione, e supponiamo che questa nuova proposizione sia erronea. Un equivoco, che non si ma-

nifesta a' suoi occhi, fa che cada a terra tutta la sua dimostrazione. In questa ipotesi, se prima di avvertire il geometra del suo errore, gli si domandasse, se egli sia certo della verità della sua proposizione, e di qual natura sia questa sua certezza, quale sarebbe la sua risposta? Egli risponderebbe senza dubbio, che è tanto certo della verità della sua proposizione, quanto è certo, che i tre angoli di un triangolo sono uguali a due retti; e che se questa è una certezza metafisica, quella, che ha per oggetto la proposizione da lui scoperta, lo sarà ugualmente. Or supponiamo, che questo stesso geometra, dopo essere stato in questa metafisica certezza per qualche tempo, avvertito da un altro geometra, si ricreda del suo errore; supponiamo, che l'equivoco nel quale era caduto, si manifesti a' suoi occhi, e che vegga tutta la falsità della sua dimostrazione da lui creduta fino a quel punto incontrastabile; in questo caso che mai avverrà? Ne avverrà, che da una metafisica certezza della verità della sua proposizione passerà ad una metafisica certezza della sua falsità, senza che i gradi di questa seconda certezza sieno maggiori di quelli della prima. Noi avremo dunque nell' istesso oggetto una metafisica certezza distrutta da un' altra metafisica certezza.

« Dopo queste riflessioni, dove troveremo noi più la certezza assoluta?.. Noi abbiam veduto, come una certezza metafisica può esser distrutta da un'altra certezza metafisica. Vediamo ora, come una certezza metafisica in un uomo può essere probabilità o dubbiezza in un altro, e come in due diverse persone, e sopra due proposizioni diverse; in una la certezza metafisica sarà maggiore della certezza morale; e nell' altra la certezza morale sarà maggiore della certezza metafisica. Due esempj mostreranno evidentemente queste

due verità. Quando le proprietà della spirale non si erano ancora altrimenti dimostrate, che per la strada tortuosa ed intrigata tenuta da Archimede, uno de' migliori geometri del secolo passato, non potè mai accertarsi della loro verità; ed un altro ne accusò l'autore di paralogismo. Le proprietà dunque della spirale, che Archimede aveva ritrovate, e che per lui erano metafisicamente certe, come qualunque altra proprietà di qualunque altra curva, erano semplicemente probabili per un altro geometra, ed erano più che dubbie, più che incerte, e forse anche credute false da un altro. Sull'istesso oggetto dunque la certezza metafisica di un uomo, può essere probabilità o dubbio in un altro. Vediamo ora come in due proposizioni diverse la certezza metafisica in uno può essere maggiore della certezza morale; ed in un altro la certezza morale può esser maggiore della certezza metafisica.

« È una certezza metafisica, secondo l'idea comune, che si ha della certezza, che ne' triangoli rettangoli il quadrato dell'*ipotenusa* è uguale alla somma de' quadrati, che si fanno ne' *cateti*; ed è una certezza morale, che Cesare conquistò le Gallie. Si domanda: quale di queste due proposizioni sarà più certa per un uomo? Io rispondo, che per un geometra sarà più certa la prima, e per un filologo la seconda. Manca al geometra la cognizione intera di tutti quei monumenti, che attestano la conquista di Cesare, e manca al filologo la cognizione intera di tutti quei principj, di tutte quelle proposizioni, di tutti quei raziocinj, che dimostrano l'uguaglianza del quadrato dell'ipotenusa co' quadrati de' cateti, o se ha la cognizione di tutte queste cose, egli non ha l'uso di combinarle con tanta franchezza quanta se ne richiede per vederne tutt'i rapporti, tutt'i risultati. Nella certezza dunque non

vi è niente di assoluto: tutto in essa è relativo; e i gradi di maggiore o minore certezza così di due uomini sull' istessa proposizione, come di un istesso uomo sopra due proposizioni diverse, non si possono ritrovare che nella disposizione dell' animo di colui che li ha.

« I metafisici, come si è osservato, distinguono tre diverse specie di certezze, l' una *metafisica*, l' altra *fisica*, e l' altra *morale*. Essi, come si è detto, non trovano la certezza assoluta che nella prima; nella seconda trovano una grandissima probabilità, ma non una certezza assoluta; nella terza finalmente trovano anche una gran probabilità, ma minore di quella, che ritrovano nella seconda.

« Secondo questa ripartizione dunque la certezza morale è l' infima, la fisica è la media, la metafisica è l' ottima. Ma se essi avessero determinata la vera idea della certezza, se essi l' avessero guardata in quel punto di veduta nel quale è stata da noi definita; se avessero veduto, che la certezza è nell' animo, e non nella proposizione, avrebbero conosciuto la insussistenza di questa distinzione di gerarchie; avrebbero veduto, che per un uomo di buon senso, la certezza dell' esistenza di Roma (che per colui, che non vi è mai stato, è una certezza morale), è ugualmente forte di qualunque certezza metafisica, e si sarebbero finalmente contentati di distinguere con questi tre diversi nomi le diverse certezze, non per il loro relativo valore, il quale è unicamente dipendente dalle disposizioni dell' animo di colui che le ha, ma per la diversa natura delle proposizioni, su le quali può cadere la certezza istessa.

« Per non urtare dunque nell' istesso errore, noi non distingueremo queste tre specie di certezze, che

dalla natura della proposizione sulla quale si determina la certezza. Se la proposizione sulla quale cade la mia certezza, contiene il rapporto d'idee puramente astratte, la certezza si chiamerà metafisica, se contiene il rapporto d' idee puramente sensibili, la certezza si chiamerà fisica; se contiene finalmente il rapporto d'idee morali e di fatto, come sarebbe, per esempio, il valore delle testimonianze, degli indizj, de' monumenti ecc., allora la certezza si chiamerà *morale* o pure *istorica* (1). »

§ 95. Facciamo alcune osservazioni su quanto dice questo valente uomo. Egli pretende, in primo luogo, di darci una definizione della certezza dicendo. « La certezza non è altro che lo stato dell'animo sicuro di una proposizione. » Ciò è lo stesso che dire: *la certezza non è altro che lo stato dell' animo certo di una proposizione.* È evidente, che questa definizione è viziosa, poichè il definito entra nella definizione.

Egli è vero, che la certezza o incertezza di una proposizione è indipendente dalla verità o falsità della proposizione stessa, ma bisogna ammettere, che il giudizio su la certezza o l' incertezza di una proposizione è ancora o vero, o falso. Supponiamo, che uno pretenda, che la quarta proposizione dell'elementare di *Euclide* non sia certa, potremmo astenerci dall'imputargli un giudizio erroneo? Quando si forma un giudizio su la certezza di una proposizione, si forma un giudizio su la sufficienza o insufficienza de' motivi, che si adducono in conferma di questa proposizione; ed un tal giudizio dee essere o vero o falso.

Abbiamo distinto le verità necessarie dalle verità contingenti, e fa d' uopo ancora distinguer queste in

(1) Filangieri, Scienza della legislazione, lib. III, c. XIII.

quelle, che hanno per oggetto le costanti leggi della natura, e quelle, cha hanno per oggetto le azioni libere degli uomini. Lo spirito percepisce il rapporto fra il predicato ed il soggetto, nelle prime in un modo diverso, in cui lo percepisce nelle seconde, e nelle terze; e nelle seconde lo percepisce ancora in un modo diverso, in cui lo percepisce nelle terze. *Il cerchio ha i raggi uguali. L'oro è malleabile; Cesare ha conquistato le Gallie.* Ecco tre giudizj espressi colle parole. Ma questi giudizj sono di diversa natura pel diverso modo, in cui lo spirito può percepire il rapporto fra il predicato ed il soggetto. Per conoscere questo modo diverso basta enunciarlo nelle proposizioni così: *Il cerchio ha necessariamente i raggi uguali. L'oro è naturalmente, o costantemente malleabile. Cesare ha liberamente conquistato le Gallie.*

Fa d'uopo distinguere il sentimento della certezza dal giudizio su la certezza. Il primo è la coscienza di un giudizio riguardato come certo. Il secondo è un giudizio vero o falso su la certezza di un altro giudizio; cioè un giudizio con cui si pensa, che il motivo o numero de' motivi a favore di un dato giudizio é sufficiente, a costituir la certezza.

La certezza è semplice, ed indivisibile; e perciò non può darsi una certezza maggiore di un'altra certezza, ed è ancora irragionevole d'istituire alcun paragone su i gradi della certezza. Se la certezza si prende per sentimento, è necessario, che abbia per oggetto o un giudizio certo, o un giudizio incerto; ciò vale quanto dire, che abbia per oggetto o un giudizio senza il timore d'ingannarsi, o un giudizio col timore d'ingannarsi; nel primo caso la certezza di sentimento esiste, nel secondo non esiste affatto. Se poi la certezza si prende per giudizio, o si giudica, che il motivo o i

motivi a favore di una proposizione non sono sufficienti e non vi ha certezza; o si giudica, che questi motivi sono sufficienti, e la certezza esiste. Non si parla dunque con esattezza, quando si domanda: *Qual certezza è maggiore, la metafisica, la fisica, o la morale?* Se interrogate un uomo del volgo, che ignora le dispute filosofiche, qual proposizione sia più certa per lui di queste tre; *Due più tre son cinque. Vi è un Sole. Vi è una città* (da lui non veduta) *chiamata Roma*, vedrete che la sua certezza è uguale, perchè è semplice, e non ammette de' gradi.

Riguardo poi a' filosofi, i quali dicono, che la certezza fisica, e la certezza morale, sono inferiori alla certezza metafisica; è certo, che eglino non si oppongono a dare il nome di *massima probabilità* alle due enunciate certezze; ed in tal caso negano, nel loro giudizio, le due certezze; sebbene sia possibile, che non avendo alcun timore d'ingannarsi ne' giudizj forniti di certezza fisica, e di certezza morale, vi sia in loro una certezza di sentimento.

Ma sebbene non possa istituirsi alcun paragone, circa il grado della certezza, pure non possono non ammettersi diverse spezie di certezza. Prendiamo le tre proposizioni rapportate di sopra: *Il cerchio ha necessariamente i raggi uguali. L'oro è costantemente malleabile. Cesare ha liberamente conquistato le Gallie.* Se il modo di giudicare in queste proposizioni è diverso, segue, che la coscienza di ciascuno de' tre giudizj rapportati è diversa ancora. La prima racchiude in sè il sentimento della necessità del predicato, la seconda quello della costanza, la terza quello dell'*eventualità*. Considerata dunque la certezza nel sentimento, la distinzione delle tre certezze, *metafisica*, *fisica*, e *morale*, mi sembra di doversi ammettere. Se

poi la certezza si considera nel giudizio, l'enunciata distinzione si dee ammettere ancora; poichè i motivi de' tre giudizj, in forza de' quali lo spirito pronuncia su la certezza, son diversi.

§ 96. Nel libro de' pensieri di *Pascal*, si trova aggiunto un discorso, il cui titolo è il seguente: *Discorso, in cui si fa vedere, che vi sono dimostrazioni di un'altra spezie, ed ugualmente certe come quelle della geometria.*

L'autore di questo Discorso scrive, tra le altre cose, quanto segue; « La maggior parte delle più grandi certezze, che noi abbiamo, non sono fondate, che su di un molto piccolo numero di prove, che separate non sono mica infallibili, e che intanto, in certe circostanze, si fortificano talmente per l'addizione dell'una all'altra, che non ne bisognano di più per condannare di stravaganza chiunque vi resisterebbe; e che non vi ha mica dimostrazione, di cui non fosse più facile di farsi nascere il dubbio nello spirito.

« Che la città di Londra, per esempio, sia stata, alcuni anni sono, bruciata, è certo che ciò non è più vero in sè, di quanto è vero, che i tre angoli di ogni triangolo sono eguali a due retti; ma ciò è più vero, per così dire, per rapporto agli uomini in generale. Che ciascuno esamini su di ciò, se egli fosse possibile, d'indursi a dubitarne, e che egli vegga per quali gradi ha acquistato questa certezza, la quale si sente bene essere di un'altra natura, e più intima di quella, che viene dalle dimostrazioni, e così perfettamente piena, come se si fosse veduto questo incendio co' suoi proprj occhi.

« Intanto quante persone vi ha, che non hanno affatto udito parlare venti volte di questo incendio? La prima, eglino avrebbero forse scommesso l'eguale, che

la cosa era; forse il doppio contro il semplice alla seconda; ma dopo di ciò, che eglino vi pensino, avrebbero scommesso cento contro uno alla terza; alla quarta forse mille; e finalmente la loro vita alla decima. Perchè questa moltiplicazione è ancora tutt' altra di quella de' numeri, di cui l' addizione dell' unità aumenta sì terribilmente le combinazioni; come se a ventiquattro lettere, per esempio, se ne aggiungesse una, ciò farebbe una moltiplicazione spaventevole de' vocaboli, che se ne potrebbero comporre. E la ragione è ben chiara, poichè a qualunque punto, che l' addizione di un numero possa portare la moltiplicazione, vi ha sempre una gran distanza da ciò all' infinito; invece che dall' altro lato sin dalla terza o seconda esse sono circostanziate, si può arrivare all' infinito, cioè alla certezza, che la cosa è.

« Così, come un uomo passerebbe per folle, se egli esitasse per poco a prendere il partito di lasciarsi dar la morte, in caso che con tre dadi si facesse venti volte di seguito tre sei; o di essere Imperatore, se ciò non accadesse; vi sarebbe infinitamente più stravaganza a dubitare, che la città di Londra fosse stata bruciata. Perchè finalmente, egli è facile di assegnare al giusto quale è la scommessa, ed in quanti colpi si può intraprendere di fare venti volte di seguito tre sei. Ma egli non è mica così delle prove, che ci fanno credere quest' incendio. Ciò non è affatto una cosa assegnabile; e per quanto infiniti sono i numeri, non ve ne è alcuno che la possa determinare. Noi sentiamo molto bene. che ciò è di un' altra natura, e che non ne siamo meno persuasi che de' primi principj.

« Perchè a qualunque grado che si possa spingere la difficoltà di un certo caso, come, per esempio, di far trovare al primo colpo ad un cieco un' orazione di

Cicerone, dopo di avere imbrogliato i caratteri che la compongono, e che egli prenderebbe a caso l'uno dopo l'altro; è certo, che sebbene ciò sembrasse stravagante a proporre, un uomo profondo nella conoscenza de' numeri determinerà al giusto ciocchè vi è da scommettere in questa occasione, non essendovi alcuna impossibilità reale, che ciò non possa accadere. Ma per le cose di fatto, esse sono sicuramente, o non sono affatto. Vi è una città che si chiama Roma, o non vi è affatto. La città di Londra è stata bruciata, o non è stata bruciata: non vi ha alcuna scommessa su di ciò.

« Ma, dirà alcuno, supponiamo, che un uomo abbia effettivamente ordinato questi caratteri, e che mi si voglia fare scommettere, se sì o no abbia egli rincontrato questa orazione di Cicerone; ecco una cosa di fatto, e di un fatto della stessa spezie di quello di Roma: intanto si può determinare ciocchè si dee scommettere. Ciò è vero; ma ciò è perchè voi non avete affatto veduto ciocchè egli ha trovato; perchè allora non vi sarebbe più scommessa: voi sapreste sicuramente se l'Orazione vi è o non vi è. Egli è così di Roma. Le cose, che ci provano, che vi è una città di questo nome, ce l'hanno fatto vedere, come se noi vi avessimo passato tutta la nostra vita. Nulla vi ha più da scommettere.

« Così la certezza che si ha di Roma è una dimostrazione nella sua spezie. Perchè ve ne sono di molte sorti, e dove si arriva per altre vie, che per quelle della Geometria, ed ancora più convincenti, sebbene non se ne vegga mica il progresso. Tutto ciò che non dipende affatto dal caso è di questa natura; ed è certo, che vi sono delle cose, ove malgrado la moltiplicità delle combinazioni, egli mi è impossibile di arrivare. Che si prenda, per esempio, un uomo senza spirito, e

che si metta a luogo di *Monsieur* il primo presidente, e che gli si dica di fare un'arringa: sarà forse possibile di assegnare ciocchè vi è da scommettere, che egli non rincontrerà mica vocabolo per vocabolo l'ultima arringa di *Monsieur* il primo presidente? No in verità: e ciò è, perchè le cose di spirito e di pensiere non sono mica della natura de' corpi. Che se si rincontra un'orazione di Cicerone unendo a caso de' caratteri di tipografia, è evidente, che ciò è possibile; perchè ciò consiste in unione di corpi, che sono possibili nell'infinito. Ma l'incontrare un'arringa per mezzo del pensiere, è una cosa interamente diversa. Perchè un uomo non dice giammai alcuna cosa, se non perchè egli la vuol dire; ed egli non può volere altra cosa, se non quella che la luce del suo spirito gli può discoprire. Così egli non vede che secondo che ha più o meno di luce. E vi ha una infinità di cose ove è impossibile, che questa luce particolare di ciascuno spirito possa andare, come ve ne ha una infinità, ove tutto ciò che gli uomini insieme hanno di luce non saprebbe giungere. È dunque evidente, che se questo uomo agisse come una macchina, non sarebbe mica impossibile, che il caso lo menasse a questa arringa, e la scommessa si potrebbe assegnare. Ma da ciò che egli pensa, è certo, che giammai non la rincontrerà, e che giammai la luce del suo spirito, secondo la quale bisogna, che egli cammini, nol saprebbe menare da questo lato. Si dirà forse, che quest'uomo può volere agire come una macchina, e pronunciar solamente de' vocaboli, che, nulla significando nella sua intenzione, possono esprimere i pensieri di *Monsieur* il primo presidente. Ma ciò è quello che non potrebbe essere, poichè è impossibile, che un uomo si distaccasse a questo punto dal suo spirito, bisognerebbe che egli

non avesse in veduta che il voler muovere la lingua; ed allora egli non pronuncerebbe neppure un solo vocabolo. Che se egli la movesse per pronunciarne, non potrebbe pronunciare che quei vocaboli, che avrebbe prima formati nella sua testa, e che nulla significando essendo uniti, poichè egli li vorrebbe unire, sebbene nulla significassero, non farebbero mica l'arringa, che ha del senso. O, se egli volesse, che il loro insieme significasse qualche cosa, questo insieme non sarebbe mica l'arringa, di cui egli non potrebbe aver le idee.

Ecco dunque una cosa la quale non consiste che in combinazioni, ed alla quale è nondimeno impossibile, che il caso possa arrivare. E ciò che vi ha di ammirabile, si è che queste diverse unioni di caratteri che compongono un' Orazione di Cicerone, estendendosi a tutte le lingue, sono incomparabilmente in più gran numero dei vocaboli della lingua francese che *Monsieur* il primo presidente ha parlato; e che intanto non è impossibile, che si rincontri questa Orazione, e che lo è evidentemente che quest' uomo arrivi a quest' arringa. Ma ciò è, come si è detto, che la mano, la quale combina a caso questi caratteri è essa stessa tra le mani del caso, e che quest' uomo il quale parla è governato da una volontà, e da uno spirito, che non vi sono in alcun modo sommessi; il caso non potendo giammai fare che un uomo agisca contro la sua volontà, nè elevarlo al disopra della sua intelligenza.

« Si potrebbe ben mostrare, che la scommessa che Roma sia e di questa natura, e che il caso non vi ha alcuna parte. Perchè finalmente, di tutti coloro che hanno detto, che vi era una città di questo nome, non vi è alcuno il quale non l'abbia voluto dire, che non abbia saputo ciocchè egli faceva dicendolo, e che non abbia ancora avuto in ciò qualche scopo: cose tutte,

che non sono affatto del dominio del caso. E come non può essere, che tra questi non vi sia stato un numero quasi infinito, che avrebbero saputo, che questa città non esisteva affatto, se essa non avesse avuto una reale esistenza; egli bisogna aver perduto il senso per immaginarsi, che il caso ha potuto fare, che tutti abbiano avuto delle ragioni, per amar meglio dire questa menzogna, che la verità, o che tutti l'abbiano meglio amata senza ragione. Egli non è mica necessario di spingere ciò più lungi: s'indebolirebbe col ragguaglio, piuttosto che non si farebbe comprendere a chi non lo sente da principio. Ma si può sostenere arditamente, essere impossibile di non sentirlo, non più di un primo principio; e che se l'esistenza della città di Roma non è dimostrata per coloro, che non vi sono stati, egli segue esservi delle cose non dimostrate, più certe, per così dire, delle dimostrazioni. »

Facciamo delle osservazioni sul pezzo rapportato. Mettiamo in sacco tutti i caratteri necessarj a formare un'Orazione di Cicerone, e facciamo che un uomo, senza vederli, ponendo la mano nel sacco, gli estragga successivamente l'uno dopo l'altro: si domanda: è egli certo, che costui non tirerà fuori i caratteri sudetti nell'ordine stesso, in cui son posti nell'Orazione di Cicerone? L'Autore citato dice, che non vi è qui una certezza rigorosa, che i caratteri non sortiranno nell'ordine enunciato; ma che, in conseguenza, vi ha qui solamente una gran probabilità. Prendiamo un uomo ignorante, e tentiamo, che egli parlando ripeta, senza averlo inteso, il dotto discorso di un celebre Oratore: si domanda: siamo noi certi, che costui non riuscirà a ripeterlo? L'Autore citato risponde, che abbiamo una certezza rigorosa, che costui non incontrerà il discorso di cui parliamo.

Ma qual è la ragione, su la quale questo autore poggia la differenza delle sue risposte alle antecedenti domande? La ragione, egli dice, si è, che non vi è una impossibilità realé, che si rincontrino i caratteri nell'ordine necessario a formare l'orazione di Cicerone, perchè la mano la quale combina a caso questi caratteri, è essa stessa tra le mani del caso, e che l'uomo il quale parla è governato da una volontà, e da uno spirito, che non vi sono in alcun modo sommessi. Un uomo non può pronunciare un vocabolo, senza volerlo determinatamente pronunciare; laddove un uomo, il quale prende colla mano un tal carattere, non ha una volontà particolare di prenderlo; poichè una tal volontà supporrebbe la conoscenza del carattere, la quale manca a costui; egli vuol muovere la mano, e vuol prendere un tal carattere; ma non può dirsi, che vuol prendere un tal carattere; poichè questo volere particolare non può aver esistenza, sebbene possa esistere il desiderio di prendere un dato carattere. Questa osservazione può applicarsi all'ordine del mondo, e dare un maggiore sviluppamento alla prova dell'esistenza di Dio, della quale abbiamo parlato nel Volume antecente. Niuna combinazione della materia può derivare dall'essenza della materia stessa: ogni combinazione è contingente, e richiede una causa intelligente per esistere. Supposto il fine nella causa creatrice ed ordinatrice, si può spiegare l'esistenza di ciascuna parte della combinazione, ed il suo rapporto colle altre. L'ordine del mondo somministra dunque una dimostrazione rigorosa dell'esistenza di una suprema intelligenza. Io rimando il lettore a' § 186, 187, e seguenti del quarto Volume di questo Saggio.

§ 97. Ma seguiamo a sviluppare la quistione, che ci occupa. Il P. *Buffier* insegna essere una verità pri-

mitiva, che particelle di materia messe a caso non potrebbero formar un'opera di un ordine e di un moto regolare come è un orologio. *Reid* ha adottato la stessa dottrina. Il primo, fra le altre cose, scrive quanto segue: « Riguardo la sorte di prima verità, che *ci fa giudicare, che il puro caso non saprebbe formare un' opera tale quale è il mondo in generale, o il corpo umano in particolare, o ancora un semplice orologio, che indichi regolarmente le ore;* alcuni hanno preteso, che questo giudizio non è mica una verità incontrastabile. Ecco il loro pensiere.

« È la natura, eglino dicono, la quale c' istruisce, che, in un' infinità di combinazioni possibili, e racchiusa la combinazione particolare delle parti da cui risulta la formazione del mondo, o del corpo umano, o di un orologio: non è dunque mica impossibile, che questa combinazione sia stata prodotta dal caso; poichè essa è tanto possibile quanto ogni altra combinazione, che il caso avrebbe effettivamente prodotta.

« Io rispondo, che non è affatto vero, che la natura ci faccia giudicare, che senza il soccorso di alcuna intelligenza, e per un puro caso, una delle combinazioni precedenti sia possibile; non è, io dico, la natura quella che ci fa fare un giudizio simile; è piuttosto lo sforzo di un' immaginazione, che si assottiglia male a proposito in oggetti, ove il nostro spirito si perde, ed ove limitato come egli è, dee manifestamente perdersi. In effetto, 1.° Quale idea netta si ha sotto il vocabolo di caso? Niuna; se non che il caso è una causa incognita: or giudicare degli effetti, che può produrre una causa incognita come è il caso, si è giudicare di ciocchè non si conosce affatto e per conseguenza di una chimera; 2.° Di più, giudicare di ciocchè è o non è mica possibile in una *combinazione infinita* (la

quale per la sua stessa infinità supera la capacità della nostra intelligenza) è una nuova chimera. Ma che cosa è mai manifestamente conforme alla capacità del nostro spirito? È ciò che la natura ha posto in quello di tutti gli uomini, che non hanno mica fatto studio, di smentirne i sentimenti: cioè, che una macchina come quella dell'universo in generale, o del corpo umano in particolare, o solamente di un orologio a pendolo, è una combinazione, che è impossibile di attribuire seriamente ad un'altra causa diversa da una intelligenza; in modo che mi è impossibile di giudicare, che un uomo sensato pensi su di ciò altrimenti di quello che io penso (1). »

Reid ripone fra le prime verità metafisiche il seguente principio: « *I segni evidenti dell'intelligenza e del disegno nell'effetto, provano un disegno ed un'intelligenza nella causa.* L'intelligenza (egli dice) il disegno, l'arte, non sono mica oggetti de' sensi, e la coscienza non può rivelarceli in niuna parte, che in noi stessi. Non è ancora una espressione esatta il dire, che noi abbiamo la coscienza de' talenti naturali o acquistati, che possediamo: noi abbiamo solamente la coscienza delle operazioni del nostro spirito, ove si manifestano, si conosce la propria capacità precisamente della stessa maniera, con cui si scopre quella degli altri, per gli effetti, che essa produce quando si incontrano occasioni di esercitarla. Quegli è saggio per noi, le cui azioni e la cui condotta offrono de' segni di saggezza. Ciascuno de' giudizj particolari, che noi formiamo così non è che un' applicazione di questo principio generale, che l'intel-

(1) Buffier, Trattato delle prime verità, I. par., cap. VII.

ligenza, la saggezza e le altre qualità mentali nella causa possono esser concluse con certezza da' loro segni nell' effetto.

« Si dirà, che il principio di cui si tratta può essere un acquisto del raziocinio o dell' esperienza: Ma io ho motivo di credere, essere ciò impossibile di provare, ed ecco le ragioni che ne adduco. 1.° Questo principio è universale: esso è comune a' filosofi ed al popolo: al dotto, ed all' ignorante; esso regna con eguale autorità presso i popoli selvaggi. In questo numero infinito di uomini egualmente persuasi, ve ne ha forse uno su dieci mila, che sia capace di rendere ragione della sua convinzione? 2.° Allora che i filosofi antichi e moderni, che ragionano più volentieri e meglio nelle materie sommesse al ragionamento, hanno intrapreso di difendere questo principio, eglino non hanno mica allegato l' ombra di una prova. Eglino si son contentati di appellarne al senso comune del genere umano, citando gli esempj più proprj a far sentire l' assurdità dell' opinione contraria, e volgendo contro di essa l'arma del ridicolo, arma eccellente per confutare ciocchè è assurdo, ma interamente nulla per dimostrare ciocchè è suscettibile di esserlo. Io ho incontrato uno o due scrittori rispettabili, che si appoggiavano sul calcolo delle probabilità, per dimostrare quanto è improbabile, che una combinazione di mezzi sia l' effetto del caso, o, ciocchè vale lo stesso, non sia mica l' effetto di un disegno intelligente (1). »

È un errore asserire, che noi non abbiamo la coscienza de' nostri proprj talenti; ed è un altro errore, il non fare alcuna distinzione fra il motivo della coscienza, e gli altri motivi delle nostre conoscenze.

---

(1) Saggio VI, cap. VI.

Uno degli scrittori, che si appoggia sul calcolo delle probabilità in questa materia, si è il sig. *Degerando*. Egli, parlando della certezza, che abbiamo nei casi, di cui parliamo, scrive: « Si domanda se questa certezza è legittima, e se il giudizio al quale si attacca non può giammai ingannarci. Distinguiamo qui due giudizj e due certezze. Il primo giudizio è quello, pel quale noi stimiamo, che un fatto è probabile. Il secondo è quello pel quale noi pronunciamo, che esso accadrà. Se io mi limito a pronunciare, che vi ha una probabilità di 36 contro di 1, che gettando due dadi su di una tavola due sei (i Francesi volgarmente chiamano *sonnet* questo caso particolare) non sortirà mica al primo colpo dei dadi, e se il mio ragionamento è ben fatto, questo giudizio non può ingannarmi, la certezza che vi si rapporta è molto legittima. Se io voglio pronunciare di una maniera assoluta, che il *sonnet* non sortirà affatto, questo giudizio non è più lo stesso del precedente, dal quale intanto esso può solamente tirare tutta la sua forza. Io eccedo di $^1/_{36}$ la conseguenza naturale de' miei ragionamenti; io mi azzardo, e debbo attendermi, che su 36 circostanze simili a quella ove io mi trovo, ve ne sarà una, in cui io sperimenterò un abbaglio.

« A misura che il numero de' casi favorevoli si moltiplica, la differenza che sussisteva fra il giudizio su la probabilità ed il giudizio sul fatto, diviene meno sensibile; alla fine essa diviene quasi niente. E come due numeri, che non differiscono fra di essi, che di un milionesimo, possono essere sensibilmente riguardati come eguali, i due giudizj possono ancora sensibilmente essere riguardati come identici. Così l'evidenza del primo giudizio si trasmette al secondo, la certezza, che ispira quello, giustifica quella, che noi accordiamo

a questo. Quando dunque una probabilità è immensa, la certezza che abbiamo della stessa realtà del fatto, può essere riguardata come legittima.

« Egli è da notarsi, che più una probabilità diviene grande, e si approssima all'assoluta certezza, meno è essa suscettibile di essere rigorosamente determinata. Vi è una folla di probabilità di questa spezie, la cui esistenza si scorge al primo colpo di occhio, sebbene la loro estimazione sia al di sopra di tutti gli sforzi del calcolo. Ed ecco perchè allora che noi crediamo a questi giudizj, non crediamo mica ordinariamente di ammettere solamente una probabilità. Come l'operazione dello spirito è molto rapida, non si ha il tempo di accorgersi di tutto quello che essa racchiude. Si sente, che si succombe sotto il peso della verità, ma si ignora di che questa verità si compone; si crede trascinato da un istinto, e non condotto da un raziocinio. Da un'altra parte nell'uso ordinario, che si fa del vocabolo *probabilità*, non si applica quasi che ad una *probabilità mediocre*. Dal momento in cui si cessa di osservarne i limiti, si crede passare in una regione nuova. I filosofi imbarazzati di dare un nome ed una prova a queste verità, fondate su di una probabilità, i cui limiti non potevano esser presi dal nostro spirito, le hanno chiamate *senso comune, luce razionale, evidenza de' fatti*, ecc. ed hanno giustificato l'assenso comune, che gli uomini ad esse danno, con un pendio irresistibile, la cui infallibilità ci era, secondo essi, garantita ed attestata dalla veracità stessa dell'Autore di tutte le cose (1). »

La probabilità nel caso de' dadi non è mica di 36 ad 1; ma di 35 ad 1, poichè i casi possibili sono 36.

(1) Des signes etc., t. 2, cap. 19 e 20.

si hanno perciò 36 casi possibili, che escludono *sonnet* ed 1, che l'ammette. L'esattezza in questa specie di esempj è di somma importanza. Io trovo, sul calcolo delle probabilità, molto esatte le osservazioni del sig. D'Alembert. Egli distingue la *possibilità matematica* dalla *possibilità fisica*. Egli pone, che un caso può essere possibile matematicamente, ed impossibile fisicamente. Supponiamo, egli dice che si getti in alto un pezzo di moneta, si dee dire, essere fisicamente impossibile, che questo pezzo presenti costantemente nella caduta la stessa faccia; intanto questo caso è, matematicamente considerato, ugualmente possibile, che qualunque degli altri casi, per esempio quello in cui il pezzo della moneta presenta cadendo ora una faccia ed ora un'altra. Ma ascoltiamo lo stesso *D'Alembert*. « Egli è falso, fisicamente parlando, che *Pile* (la faccia della moneta ove è l'immagine del Principe) possa non avvenir giammai. Egli è dunque impossibile, fisicamente parlando, che *Croix* (la faccia della moneta opposta a *Pile*) avvenga una infinità di volte di seguito. Dunque, fisicamente parlando, *Croix* non può avvenire di seguito, che un numero finito di volte. Quale è questo numero? Io non intraprendo mica di determinarlo. Ma io vado più lungi, e domando per qual ragione *Croix* non saprebbe avvenire una infinità di volte di seguito, *fisicamente parlando?* Non se ne può dare che la seguente ragione: cioè che non è affatto nella natura, che un effetto sia sempre e costantemente lo stesso; come non è nella natura, che tutti gli uomini, e tutti gli alberi si rassomiglino.

« Io domando, in seguito, se è più possibile, fisicamente parlando, che lo stesso effetto avvenga un molto gran numero di volte di seguito, diecimila volte, per

esempio, che non lo è, che questo effetto avvenga una infinità di volte di seguito? Per esempio, è egli possibile, fisicamente parlando, che se si getta in aria una moneta diecimila volte di seguito, venga di seguito diecimila volte *Croix* o *Pile*? Su di ciò io ne appello a tutti i giuocatori: che Pietro e Paolo giuochino insieme a *Croix* o *Pile;* che sia Pietro che getti, e che *Croix* avvenga solamente dieci volte di seguito (ciò sarebbe già molto), Paolo griderà infallibilmente al decimo colpo, che la cosa non è mica naturale, e che sicuramente la moneta è stata preparata di maniera a dar sempre *Croix*. Paolo suppone dunque, non essere affatto nelle natura, che un pezzo ordinario, fabbricato e gettato nell'aria senza soverchiaria, cada dieci volte di seguito dello stesso lato. Se il numero di dieci volte non trovasi sufficiente, mettiamo il numero venti, egli risulterà sempre che non vi è giuocatore, il quale non faccia tacitamente questa supposizione, che uno stesso effetto non potrà avvenire di seguito un certo numero di volte.

« È qualche tempo, che avendo avuto occasione di ragionare su questa materia con un dotto geometra, le riflessioni seguenti mi vennero ancora in appoggio di quelle, che io ho già esposte. Si sa, che la lunghezza media della vita degli uomini, a contare dal momento della nascita, è d'intorno 27 anni, cioè, che 100 bambini, per esempio, venuti nello stesso tempo al mondo, non vivranno che intorno a 27 anni l'uno per l'altro; si è riconosciuto similmente, che la durata delle generazioni successive, pel comune degli uomini, è di circa 32 anni, cioè che 20 generazioni successive più o meno, non debbono dare, che circa 20 volte 32 anni; finalmente si è provato da tutte le liste della durata de' regni in ciascuna parte dell'Europa, che la durata

media di ciascun regno e di circa 20 a 22 anni, in maniera che 15, 20, 30, 50 Re successivi e di più, non regnano l'uno per l'altro, che circa 20 a 22 anni. Si può dunque scommettere non solamente con vantaggio, ma a giuoco sicuro, che 100 bambini nati nello stesso tempo non vivranno che intorno a 27 anni l'uno per l'altro, che 20 generazioni non dureranno più di 640 anni o circa, che 20 Re successivi non regneranno che circa 420 anni più o meno. Una combinazione dunque, che farebbe vivere i 100 bambini 60 anni l'uno per l'altro, che farebbe durare le 20 generazioni ciascuna 80 anni, che farebbe regnare 70 anni l'uno per l'altro 20 Re successivi, sarebbe illusoria, e fuor delle combinazioni *fisicamente* possibili. Intanto, a starsene all'ordine matematico, questa combinazione sarebbe così possibile come alcun'altra. Perchè se due Re di seguito, per esempio, avessero regnato 60 anni, non vi sarebbe alcuna ragione matematica, per la quale il loro successore non regnasse altrettanto; morto costui non vi sarebbe alcuna ragione matematica, per la quale il successore non fosse nello stesso caso e così di seguito. Donde risulta, che vi sono combinazioni, che si debbono escludere, sebbene matematicamente possibili, allora che queste combinazioni sono contrarie all'ordine costante osservato nella natura. Io suppongo, che mille caratteri, che si troverebbero ordinati su di una tavola, formassero un discorso ed un senso; io domando qual uomo non iscommetterà tutto al mondo, che quest'ordine non è mica l'effetto del caso? Intanto egli è dell'ultima evidenza, che quest'ordine di vocaboli, che danno un senso, è così perfettamente possibile, matematicamente parlando, come un altro ordine di caratteri, che non formerebbe mica alcun senso. Perchè il primo ci sembra egli di avere incon-

trastabilmente una causa, e non già il secondo? Se ciò non è perchè supponiamo tacitamente, che non vi ha nè ordine, nè regolarità nelle cose ove il caso solo presiede; o almeno, che quando noi osserviamo in qualche cosa dell'ordine, della regolarità, una sorte di disegno, e di progetto, vi ha molto più a scommettere, che questa cosa non è mica l'effetto del caso, che se non vi si osservasse nè disegno, nè regolarità.

« Per isviluppare la mia idea con maggior nettezza e precisione io suppongo, che si trovino su di una tavola de' caratteri di stamperia ordinati in questa sorte.

« Constantinopolitanensibus,

o a b c e i i i l n n n n o o o p s s t t u
o n b s a e p t o l n o i a u o s t n i s n i e t u

questi tre ordini contengono assolutamente le stesse lettere: nel primo ordine esse formano un vocabolo conosciuto; nel secondo esse non formano alcun vocabolo, ma le lettere vi son disposte secondo il loro ordine alfabetico, e la stessa lettera vi si trova tante volte di seguito quante volte si trovano ne' 25 caratteri, che formano il vocabolo *Constantinopolitanensibus;* finalmente nel terzo ordine i caratteri sono mescolati in confuso, senza ordine ed a caso. Ora egli è subito certo, che, matematicamente parlando, questi tre ordini sono ugualmente possibili. Egli non lo è mica meno, che ogni uomo sensato, il quale getterà un colpo di occhio su la tavola, ove questi tre ordini son supposti trovarsi, non dubiterà affatto, o almeno scommetterà tutto al mondo, che il primo non è mica l'effetto del caso, e che egli non sarà quasi meno indotto a scommettere, che il secondo ordine nè ancora lo è. Quest' uomo sensato dunque non riguarda affatto in qualche maniera i tre ordini come egualmente pos-

sibili, fisicamente parlando, sebbene la possibilità matematica sia eguale e la stessa per tutti e tre (1). »

Sembra, che il nostro Genovesi abbia pensato su l'oggetto di cui parliamo in un modo simile a quello in cui ha pensato *D' Alembert;* egli scrive: « Quando si dice e domanda, *tra i possibili accozzamenti degli atomi, ve n' era uno come questo mondo?* Allora, intendendosi *de' possibili accozzamenti ontologici ed intrinseci*, se ne esclude il disegno e l'arte. Quando poi si conchiude, *fia dunque impossibile, che ne sia nato?* Si mette nel fatto disegno, ed arte, idea, che non entrava nell'idea della possibilità intrinseca; e perciò è più nella conclusione che nel principio. Per far adunque giusta l'illazione si vuol mettere nel principio quel, che è di più nella conclusione, ed allora è forza, che conveniamo, che questo mondo non è che l'opera della Divinità. E dove non si aggiunga al principio quel che è di più nella conclusione, non si può altro conchiudere, che la sola possibilità intrinseca, non già l'esistenza. Come, *negli intrinsecamente possibili accozzamenti de' pensieri sulla quantità vi erano gli elementi di Euclide? Vi erano. Dunque questi elementi erano intrinsecamente possibili.* Ecco la giusta conseguenza. Ma il dire. *Dunque è possibile, che esistano per fortuito accozzamento*, è più conchiudere, che non porta il principio. La possibilità intrinseca non porta seco una possibilità estrinseca, se non col rapporto ad una cagione. Poichè un orologio esiste, un orologio non era un impossibile. Ma perchè esistesse di fatto si richiedeva un artista. Questo rapporto all'artista entra necessariamente in un fatto di

(1) Melanges, tom. 5, Dubbj sul calcolo delle probabilità.

arte e disegno, ma non entra già nell' idea astratta del possibile ontologico (1). »

CAPO X, ED ULTIMO.

De' limiti delle nostre conoscenze. Conclusione dell' Opera.

§ 98. La scienza umana è limitata. Essa può successivamente perfezionarsi. Ma essa non può oltrepassare certi limiti. Quali sono essi questi limiti essenziali allo spirito umano?

Noi abbiamo una nozione generale della sostanza, ma noi non conosciamo affatto la natura, o come suol dirsi, l' essenza di ciascuna sostanza in particolare. È questo il primo limite dello spirito umano. Egli ignora l' essenza particolare specifica dello spirito umano. Egli ignora l' essenza particolare individuale dello spirito di alcuno individuo. Egli ignora l' essenza particolare generica delle prime sostanze del mondo materiale. Egli ignora l' essenza particolare specifica, per cagion di esempio, delle prime sostanze della luce, del calorico, dell' ossigeno, del mercurio, ecc. Egli ignora l' essenza individuale di ciascuna sostanza particolare della materia, cioè di ciascuna monade. Egli non conosce l' essenza generica dell' anima de' bruti, nè la specifica, per cagion di esempio del cane, dell' asino, ecc. nè l' individuale di quella del tal cane, del tal asino, ecc. Egli sa molto bene, che l' infinito esiste; ma è molto lontano dal poterne comprendere la natura.

Le scuole di *Locke* e di *Reid* ammettono facilmente

(1) Scienze metafisiche Cosmologia, cap. II.

il limite indicato; ma esso non è esattamente ammesso dalle scuole di *Cartesio* e di *Leibnizio*. Il primo ha creduto di conoscere l'essenza della materia; poichè l'ha riposto nell'estensione, e di conoscere ancora l'essenza dello spirito da lui costituita in un pensiere perenne. Egli non potè adattarsi ad ammettere nella materia e nello spirito un ignoto primitivo. *Leibnizio* poi determina, con franchezza, allo stesso modo l'essenza di qualunque monade, incominciando da quelle che compongono la materia, sino alla monade infinita, che è Dio. L'essenza della monade consiste, secondo lui, nella forza rappresentativa dell'universo. Questa forza, in un grado infinito, costituisce l'essenza di Dio, nelle sue diverse limitazioni costuisce le essenze particolari delle monadi create. La scuola di *Kant* al contrario ci nega qualunque nozione delle cose in sè stesse considerate. Le nozioni di sostanza, e di causa sono, secondo questa scuola, interamente soggettive e vôte di qualunque realtà. Le cose in sè stesse, chiamate *noumeni*, ci sono perfettamente incomprensibili in tutto il rigor del termine.

§ 99. Ignorando le prime sostanze, ignorar dobbiamo il come le cause efficienti producono i loro effetti; e l'efficienza è per noi un mistero. I filosofi, i quali rigettano la creazione, perchè non la comprendono, ragionano malissimo. Comprendiamo noi meglio come una sostanza modifica sè stessa, o un'altra sostanza quale che siasi? La produzione delle modificazioni è ugualmente incomprensibile che la produzione delle sostanze; tutte e due queste incomprensibilità derivano dall'ignoranza della natura delle prime sostanze.

Tutto quello, che è incomprensiblle, non è mica assurdo; ed è molto importante il distinguere il primo

dal secondo. In questa materia si è errato in due modi: 1.° Si è confuso l' incomprensibile coll' assurdo giudicando assurdo l' incomprensibile, come han fatto quei filosofi, i quali han rigettato la creazione, l' azione dell' anima sul corpo, e del corpo su l' anima: 2.° L' assurdo si è riguardato come incomprensibile, come han fatto quei filosofi, i quali avendo ammessa la divisibilità della materia in infinito, l' hanno riguardata come una cosa incomprensibile. La divisibilità della materia in infinito, supponendo una serie infinita di condizionali senza l' assoluto, è una cosa impossibile, non mica incomprensibile.

§ 100. Quello, che a noi è più noto, è il proprio spirito; poichè noi ignoriamo affatto le qualità assolute de' primi componenti de' corpi; noi conosciamo alcune qualità relative di alcuni aggregati delle prime sostanze della materia: queste qualità consistono nelle potenze di destare in noi alcune date sensazioni; e perciò la conoscenza che noi abbiamo de' corpi è meramente *fenomenica*. I corpi non sono tali quali a noi si manifestano. Quello, che possiamo dirne con certezza si riduce a dire: *Vi sono de' composti variabili. Questi ci appariscono in diversi modi, ma noi ignoriamo come sono in sè stessi, indipendentemente dalle nostre percezioni*. Ma noi sappiamo, che il pensiere è una realtà, non mica un' apparenza. Il giudizio, il raziocinio, il desiderio, il volere, ci appartengono realmente. Ma noi, ignorando l' essenza dello spirito, ignoriamo il come queste modificazioni avvengono in esso. Il volere è certamente un atto del nostro spirito; ma come il nostro spirito produce questo atto? In che cosa consiste l' efficienza dello spirito? Qui conviene arrestarsi. Il dire che vi è in noi una forza di volere è lo stesso che il dire, che il nostro

spirito è il principio del nostro volere; ma l'idea vaga di principio non ci manifesta mica la natura di questo principio. I metafisici han detto: *l'azione è un modo dell'essere, che deriva, o ha la ragion sufficiente nell'essere stesso, di cui è modo. Eglino han detto, che la passione è un modo di essere, che deriva, o ha la ragion sufficiente in un essere diverso da quello di cui è modo.* Ma queste definizioni non ci fanno mica conoscere la natura dell'azione. Se noi chiamiamo *azioni* i nostri voleri; siccome questi sono effetti, siam obbligati di riguardarli come prodotti dall'azione di una causa; ed in questo caso avremo azione di azione, cioè l'azione che produce l'azione chiamata *volere;* e questa azione produttiva dell'azione del volere, essendo un modo di essere dello spirito agente, che ha la ragion sufficiente nello spirito stesso, dee derivare da un'azione precedente, e così all'infinito, senza sapere dove arrestarci; poichè saremo sempre obbligati di assegnare la causa di questo modo, e di questo effetto, che chiamiamo azione. Io credo, che sarebbe un parlare più preciso il distinguere l'*atto* dall'*azione*, che fa esistere l'atto; e riguardare l'azione, o l'*efficiente* dell'agente come una nozione semplice ed indefinibile. Così si direbbe, che i miei voleri sono gli atti, che derivano dall'*efficienza del me;* senza sapere affatto come ne derivano.

I nostri voleri influiscono su la nostra facoltà di conoscere, e sul nostro corpo; questa influenza è un fatto di cui ne ignoriamo eziandio il come.

Il materialista oppone allo spiritualista l'ignoranza dell'essenza dello spirito, e del come si eseguono le operazioni dello spirito stesso. Ma conosce egli meglio l'essenza della materia, ed il come avvengono i fenomeni materiali? L'idealista oppone al dualista questa

ignoranza dell'essenza della materia, ed il come della produzione de' materiali fenomeni, senza riflettere, che egli ignora eziandio l'essenza dello spirito, ed il come questo agisce. Riconoscendo i limiti essenziali dello spirito umano, si eviteranno questi errori, che desolano l'impero della vera filosofia.

§ 101. Nella conoscenza del nostro spirito, noi possiamo partire da alcuni fatti primitivi, ed inesplicabili, e spiegare con essi i fatti secondarj e subordinati. In un modo simile possiamo procedere nella spiegazione de' fatti materiali. Così, supponendo l'influenza della nostra volontà sul nostro intelletto, possiamo spiegare tanti fatti, che da questa influenza dipendono: supponendo l'esistenza e la comunicazione del moto, coll'inerzia della materia, possiamo spiegare tutti i fenomeni della comunicazione del moto nell'urto de' corpi. Avviene tutto altrimenti in Dio. In questo essere infinito non vi è alcuna cosa che precede l'altra; perciò la sua natura ci è perfettamente inesplicabile, ed incomprensibile. I metafisici intanto non si credono tutti incapaci di comprendere la natura Divina. Uno de' metafisici più moderati, per cagion di esempio, nelle sue scienze metafisiche pone un capitolo, il cui titolo è il seguente: *Come si può da noi concepire in che modo questo mondo fosse architettato da Dio.* Egli cerca di risolvere la quistione proposta a questo modo: « Non ha potuto (Iddio) creare ed ordinare questo mondo, che designandolo prima in sè medesimo . . . Ma nel voler noi comprendere, come la mente eterna disegnasse in sè eternalmente, ed architettasse questo mondo, sopra tutto per riguardo a' corpi ed alla materia, ci troviam troppo corti, ed infinitamente al di sotto di sì alta quistione. A modo nostro di pensare, non avendo potuto la mente eterna ed

infinita ricevere dal di fuori le idee de' possibili, e con ciò del mondo; non ha potuto delinearle, che in sè medesima. Un ente d'infinita entità e perfezione equivale sempre ad una infinità di enti finiti e d'infiniti generi, e specie. L'Ente eterno adunque comprendendo sè stesso, ha potuto eternalmente in sè architettare (se questo modo di dire m'è permesso), e contenere eternalmente architettati nella sua essenza tutti questi esseri finiti, tutta la loro infinita varietà di generi e di specie. A dirla; io non ne capisco il come; ma par parmi, che non possa esser, che in questo, o in simil modo. Serviamci di un esempio grossolano. Supponiamo uno spazio infinito per tutt'i versi; questo spazio conterrà eminentemente una infinita varietà d'infiniti generi di figure solide, v. g. una infinita varietà di globi, una infinita varietà di cubi, una infinita varietà di cilindri, parallelepipedi, di piramidi, e di ogni altro genere di figure regolari, ed irregolari. Diamo poi a questo spazio un intelletto da comprenderne tutto se, egli comprenderà tutta quella infinità di figure in sè delineabili, e con ciò i loro rapporti, e proporzioni. Esso dunque potrà formarsene una infinità di sistemi e catene ideali. Finalmente diamogli una volontà infinita potente; egli potrà dentro di sè far esistere, purchè il voglia, qualunque di quei sistemi ideali. Ricordiamoci nondimeno, che se tutti i paragoni son sempre difettosi, in niuna parte son tanto, quanto dove si parla di Dio, e delle sue azioni (1). »

In altra parte lo stesso metafisico spiega la cosa così: « Sin dall'eternità unico fu l'oggetto dell'intelletto divino, cioè la natura e la sostanza di Dio stesso. Poichè dunque Dio comprendeva sè stesso, contem-

(1) Genovesi, Scienze metafisiche cosmol., c. IV, § I, e II.

piava le infinite perfezioni di lui, ed insieme vedeva, che se dalle sue infinite perfezioni si potevano formare degli enti di perfezioni finite, questi sarebbero di numero e di generi infiniti, non altrimenti, che da una infinita superficie si possono formare figure piane di infiniti generi, ed in numero infinito. Nell'atto che ciò comprendeva, egli creava intelligibilmente l'essenza di quei possibili, i quali sono le sue *idee immortali, immutabili, inviolabili*; come dice Seneca.

« Ma alcuno modestamente ci domanderà, è forse l'intelletto di Dio capace di astrazione, o sia di una cognizione particolare e propria derivata dalla sua natura? Poichè se egli non astrae, come può intendere in sè, e nella sua natura infiniti in numero, e di essenze finite? Come una infinita linea per designare in sè infiniti triangoli, infiniti quadrati, ed infiniti altri poligoni ecc. è necessario che faccia uso della ragione astratta. Ma egli non sembra, che Dio possa far uso di una intelligenza astratta, essendo l'intelligenza di lui una e necessaria, e lo stesso essere di lui, e non essendo successiva, ma permanente, nè in alcun modo modificabile variamente. Qui io confesso di essere assorbito dall'infinito; nondimeno non mi diparto da questa esposta dottrina: vi è certamente nella natura di Dio uno spazio, per dir così, infinito, a cui non possono andare le umane menti. Che diremo se questa divina essenza è tale per sua natura, che possa designare gl'infiniti possibili, senza che sia nella necessità di far uso dell'astrazione? (1). »

Ma, con buona pace del valente uomo, questa spiegazione è contraddittoria. Si suppone in essa, 1.° Che Dio vede prima sè stesso, e poi vede il mondo come

(1) Metaph. lat., par. 1, cap. IV, schol. prop. I.

possibile; 2.° Che dopo d'aver veduto gl' infiniti possibili, fra i quali vi è questo mondo, egli sceglie di dar l'esistenza a questo mondo, ma in Dio non vi è alcuna cosa precedente ad un'altra. In Dio non è prima l'essere, e poi il conoscere, prima il conoscere e poi il volere, o l'operare. In Dio l'essere, il conoscere, il volere, sono la stessa cosa.

L'atto creatore è libero, e perciò intelligente; perchè il mondo esiste, non perchè l'assoluto esiste; ma perchè l'assoluto lo fa esistere. Ma il volere spiegare l'atto creatore intelligente è una contraddizione; poichè è un supporre qualche cosa antecedente a lui. Questo atto è incomprensibile, e lo scrutatore della divina maestà resta oppresso dalla sua gloria.

§ 102. Noi conosciamo esattamente alcune relazioni logiche fra le nostre idee astratte; ne sono una prova l'Aritmetica e la Geometria; ma noi non conosciamo tutte queste relazioni, poichè il loro numero è inesaurribile: La conoscenza dunque di queste relazioni non si estende quanto le nostre idee. La nostra scienza è perciò molto limitata sotto tutti i riguardi.

§ 103. Io qui do termine al mio lavoro. Nel primo libro ho fatto l'analisi delle nostre conoscenze; nel condo l'analisi delle nostre facoltà di conoscere: nel terzo l'analisi delle nostre idee; nel quarto finalmente l'analisi de' motivi legittimi delle nostre conoscenze, e delle cause de' nostri errori. Io non pretendo mica, che la mia opera sia un' analisi completa dell' umana intelligenza; ma ho cercato di abbracciare, per quanto mi è stato possibile, tutto il circuito della scienza dell' umano intelletto.

Fine del Volume Quinto ed ultimo.

INDICE

DELLE MATERIE CONTENUTE NEL VOLUME QUINTO.

CONTINUAZIONE DEL LIBRO TERZO

ANALISI DELLE IDEE.

E DEL CAPO XIX.

Critica dell' Ontologia.

§ 227 e 228. Questa nozione ontologica dell' Essere supremo è soggetta a gravissime difficoltà. Non essendovi in Dio nè *un prima*, nè *un dopo*, non sembra potersi ammettere la distinzione degli essenziali dagli attributi e da' modi. La semplicità di Dio sembra pure ripugnare a porre in lui più essenziali. Non si può ammettere una differenza di grado fra la realtà delle creature, e quelle di Dio; ma una differenza di natura. Tutto ciò che è in Dio è lo stesso Dio. L'immutabilità divina non ripugna alla divina libertà. Dio è perfettamente incomprensibile. *pag.* 5

§ 229. Da questa incomprensibilità della natura divina, non si dee concludere, che la considerazione della causa prima sia estranea alla filosofia. » 13

§ 230. Niuna esistenza condizionale è spiegabile non ammessa l'esistenza assoluta. Le nostre conoscenze su l'esistenze son tutte a posteriori e sintetiche: se avessimo una conoscenza determinata dell'esistenza assoluta, potremmo spiegar la natura a priori nello stesso modo, che il geometra tratta la Geometria. » 16

§ 231. L'esame dell'ontologia, che si è fatto è importante. *Kant* ha trasformato le leggi logiche del pensiere in leggi fenomiche degli oggetti sensibili. Egli ha sostituito all'essere in sè degli ontologi l'essere fenomenico; ma conviene cogli ontologi nel trasformare le leggi logiche in leggi ontologiche. Lo stesso filosofo riguardò come sintetiche quelle verità ontologiche, che gli ontologi avevano riguardate come identiche. Egli ha diviso in tre classi le nozioni ontologiche. » 21

§ 232. Si rivede tutta l'analisi fatta delle idee. Confondendo l'impossibilità d'immaginare coll'impossibilità d'intendere, non si è conosciuta la vera origine della necessità delle idee del tempo, e dello spazio; e si son dedotte da questa necessità delle false illazioni. L'idea del voto può riguardarsi come un'idea astratta e singolare; e può eziandio, sotto un'altro aspetto, esser considerata come un'idea astratta e generale. Nel primo caso essa nasce dalla coscienza del sentimento del proprio corpo associato con due fantasmi, uno dell'estensione colorata o solida, e l'altro dell'estensione priva di queste qualità. L'idea del tempo voto sembra un'idea astratta ed universale. Questa idea nasce, supponendo annientata la serie precedente determinata de' successivi. Il sentimento del me non può esistere come isolato dal fantasma di una serie precedente. La coscienza del proprio essere del fantasma della serie precedente, e della supposizione dell'annientamento de' termini determinati di questa serie produce l'apparenza del tempo voto. p. 28

§ 233. La nozione dell'unità metafisica è oggettiva. Degerando riconosce, che non possiamo prendere l'unità, se non che nella testimonianza della coscienza intima. Per mezzo delle nozioni soggettive d'identità e di diversità, lo spirito lavorando su gli oggetti, si forma le nozioni di *tutto*. e di *parte*. » 35

§ 234. Riguardo alla seconda tavola kantiana delle categorie, la nozione di *realtà* è una nozione universalissima, che comprende sotto di sè tutte le realtà singolari. La nozione di *privazione* e di *negazione* è una nozione di rapporto, che lo spirito si forma per mezzo della nozione elementare soggettiva di *diversità*. La nozione di negazione, o di privazione combinata con quella di realtà somministra quella di *limitazione*. *Kant* ha distinto la categoria di realtà da quella di *esistenza*, la quale, secondo lui, si riferisce al modo come concepiamo l'oggetto, senza assegnare alcuna determinazione all'oggetto pensato. Applicando la categoria di realtà al tempo, si forma, secondo *Kant*, lo schema del *grado*. L'ontologia stabilisce sul grado le seguenti proposizioni: 1. La

qualità può darsi, ed intendersi per sè stessa; la quantità può darsi, ma non intendersi per sè stessa. 2. La quantità è la differenza interna delle cose simili: 3. Il grado è la quantità delle qualità: 4. Il grado può darsi, ma non intendersi per sè: 5. Un grado può concepirsi come composto di altri gradi minori: 6. Le parti del grado sono immaginarie. *pag.* 37

§ 235. Tutte l'enunciate proposizioni entologiche son false. Il grado è una quantità reale, che si attribuisce ad una cosa mensurabile, e che si trasporta ad un altra non mensurabile, la quale è legata colla prima, per una relazione di causalità. » 41

§ 236. Le categorie della terza tavola kantiana son tutte oggettive. Degerando riconosce, che noi abbiamo una nozione della causa efficiente, e che la prendiamo in noi stessi. Nulla si ha d'aggiungere circa le categorie della quarta tavola. » 47

LIBRO QUARTO

DELLA REALTA', DELLA CERTEZZA E DE' LIMITI DELLE NOSTRE CONOSCENZE.

CAPO I.

Del senso interno.

§ 1. L'oggetto di questo libro è di determinare definitivamente la realtà, la certezza, ed i limiti delle nostre conoscenze. » 51

§ 2. La coscienza è il motivo immediato di alcuni nostri giudizj; ed è il motivo mediato di tutti i nostri giudizj. » 53

§ 3. Tutti i motivi de' nostri giudizj si riducono a sei seguenti, senso intimo, sensi esterni, evidenza, memoria, raziocinio, testimonianza degli altri uomini, o autorità altrui. Tutti questi motivi hanno per motivo mediato ed ultimo il senso intimo. La memoria dee riguardarsi come un motivo *ausiliario* degli altri motivi, i quali sono *motivi originarj*. » 56

§ 4. Vi sono tre differenze fra il motivo della coscienza,

e gli altri motivi. Tutti i motivi hanno per motivo mediato ed ultimo la coscienza; ma la coscienza non riposa che su di sè stessa.

L'oggetto immediato della coscienza è tale che la sua esistenza si pone dubitandone, e negandola; ma non sono tali gli oggetti immediati degli altri motivi. Tutti gli oggetti della coscenza sono reali; laddove quelli de' sensi esterni son *fenomenici*. *pag.* 58

§ 5. Tutti i filosofi son obbligati, filosofando, di ammettere la veracità del senso intimo. La falsità dello scettismo è una verità indimostrabile. L'origine delle nostre conoscenze è pure riposta nel sentimento del proprio essere. » 64

§ 6. Tutto ciò che si manifesta chiaramente all'attenzione che lo spirito dirige su di sè stesso, ha in lui un'esistenza reale. Secondo Condillac i nostri giudizj circa il nostro essere possono esser falsi per tre motivi: 1.° perchè omettiamo una parte di ciò che accade in noi, 2.° perchè supponiamo in noi ciocchè non vi è: 3.° perchè non riguardiamo ciocchè è in noi nella vera origine. Egli riguarda il terzo motivo come l'unica sorgente di tutti i nostri errori circa il nostro essere. » 69

§ 7. Condillac spoglia lo spirito umano delle sue potenze naturali confondendo le *facilità* di alcuni atti colle *facoltà* degli stessi. » 72

§ 8. I nostri giudizj circa il nostro essere possono esser falsi 1.° perchè omettiamo una parte di ciò che accade in noi; 2.° perchè supponiamo in noi ciò che non vi è 3.° perchè non riguardiamo ciò che è in noi nella sua vera origine Quando siam certi, che una cosa è in noi, siamo certi ancora, che in noi non vi è una cosa ripugnante alla prima. L'abito di fare alcuni atti suppone la facoltà naturale di cominciarli. Esso può associare alcuni elementi, ma non può produrne de' nuovi. » 74

§ 9. Secondo alcuni filosofi l'associazione delle idee può produrre nuovi principj di azione. Eglino ne adducono in prova la passione dell'avarizia. » 78

§ 10. Si combatte la dottrina esposta nel § antecedente. » 82

CAPO II.

Del motivo Ausiliario della memoria.

§ 11. La nostra identità personale ci è rivelata dalla memoria. Alcuni filosofi pensano, che il motivo della memoria su la nostra identità personale può essere illusorio. *pag.* 90

§ 12. Obbiezione di Bayle contro la veracità della memoria per la nostra identità personale. Questa obbiezione si è: l'Anima è creata da Dio a ciascun istante con tutte le sue modificazioni; Iddio può dunque creare un' anima diversa di numero da quella che esisteva l' istante antecedente, a questa seconda può avere il sentimento di una esistenza antecedente, il qual sentimento in questa supposizione è illusorio. » 92

§ 13. I Cartesiani, per provare che la conservazione è una continuata creazione, dicono, che i momenti di tempo, non avendo alcun legame necessario l' uno coll' altro, non segue, che dall' essere io in questo momento, sussisterò nel momento che seguirà, se la stessa causa, che mi dà l' essere per questo momento non me lo dia eziandio per l' istante seguente. Leibnizio trova insufficiente questo argomento: egli appoggia la continuata creazione su la continua dipendenza, in cui la creatura dee essere da Dio. Egli crede, che la distinzione dell' anteriorità di natura e dell' anteriorità di tempo è sufficiente, per conciliare il domma della continuata creazione con quello dell'attività dello spirito umano. » 96

§ 14. La soluzione leibniziana è insufficiente. Non vi ha alcuna anteriorità di natura, nel cominciamento dell' esistenza, fra la sostanza e gli accidenti, poichè un essere indeterminato non può esistere. Nella supposizione che la durata della creatura non sia che una continuata creazione, la creatura non potrebbe giammai operare. » 101

§ 15 e 16. La proposizione, che l'esistenza delle creature è una continuata creazione, non può provarsi, ed essa conduce ad illazioni, che sono smentite da fatti della coscienza. » 104

§ 17. I modi sono distinti dalla sostanza, e bisogna ammettere la distinzione modale. I modi non sono la cosa modificata. Se i modi non fossero distinti dalla sostanza, non si potrebbero ammettere de' cambiamenti nelle sostanze. *pag.* 112

§ 18. Secondo il sig. Boursier tutte le nostre conoscenze, e tutti i nostri amori sono tanti esseri distinti: noi non acquistiamo nuove conoscenze, e non formiamo nuovi amori, che intanto che Dio ne crea l'essere per aggiungerlo a quello dell' anima nostra: questi due principj non distruggono l' attività dell' anima. È questo il sistema della *premozione fisica.* » 117

§ 19. Si confutano i principj della premozione fisica. I pretesi assiomi: *Non si dà ciocchè non si ha. Non si dà più di quello che si ha. Col meno non si fa il più,* intesi degli esseri attivi, come è l'anima umana, sono assolutamente falsi. La premozione fisica distrugge l' attività dell' anima. » 121

§ 20. La nostra identità personale, secondo Locke, consiste nel sentimento, che ha l'*io*, di essere stato egli stesso il soggetto, in cui hanno avuto esistenza alcune date modificazioni. Egli pretende 1.° che l'oblio del passato fa svanir questo per noi; e che in conseguenza le modificazioni passate obbliate non ci appartengono più; 2.° che il sentimento dell' identità personale può esistere ancorchè la sostanza sia cambiata; e che un tal sentimento è sufficiente, perchè il passato s'imputi al soggetto, che ne ha il sentimento. Questa dottrina confonde l' identità personale come oggetto del sentimento interiore, e questo sentimento come mezzo di percepire questa identità personale. La dottrina lockiana conduce al pirronismo. » 125

§ 21. Lo spirito umano non può egli avere il sentimento, di avere avuto un' esistenza precedente al momento attuale, senza avere avuto siffatta esistenza precedente. Il termine della nostra esistenza passata a cui risale la memoria, non può legittimamente stabilirsi pel principio della nostra esistenza. » 132

§ 22. La prima specie degli errori della memoria consiste nel giudicare come nuovi alcuni pensieri, che non sono nuovi: ma riprodotti. Quando colla riproduzione

di un'idea ha luogo ancora il riconoscimento, in tal caso la memoria può indurci in errore, producendo i fantasmi alquanto diversi dalle idee sensibili, da cui in origine derivano. L'obblio di alcune determinazioni dell'oggetto percepito può riguardarsi come la cagione generale di tutti gli errori di memoria. *pag.* 134

CAPO III.

Delle sensazioni esterne.

§ 23. Cartesio poggiò l'esistenza de' corpi su la veracità di Dio. » 139
§ 24. L'idealismo è o soggettivo, o oggettivo. » 141
§ 25 e 26. L'idealismo soggettivo ripugna alla veracità del senso intimo. Nella successione delle percezioni lo stato seguente dell'anima non ha la ragion sufficiente nello stato antecedente. » 142
§ 27 e 28. Wolfio pretende, che nell'ipotesi dell'idealismo la fisica può sussistere, senza ricevere alcun cambiamento. Questa dottrina è falsa. » 147
§ 29, 30 e 31. Si confutano i tre seguenti principj del leibnizianismo: Gli esseri semplici, o le monadi non possono agire l'uno su l'altro: le monadi non son capaci di altre modificazioni, che di sole percezioni: ciascuna monade dee essere stata creata coll'idea dell'intero universo. » 155
§ 32. Wolfio pretende, che nell'ipotesi dell'idealismo può sussistere la morale Questa dottrina è falsa. » 165
§ 33, 34, 35. Le ragioni di Locke, per provare l'esistenza de' corpi si riducono a quattro: 1.° Noi non possiamo avere le sensazioni se non che per mezzo de' sensi: 2.° I fantasmi si distinguono chiaramente dalle sensazioni: 3.° Il piacere ed il dolore, che vanno uniti alle sensazioni, non accompagnano i fantasmi degli stessi oggetti: 4.° I nostri sensi rendonsi l'un l'altro testimonianza delle cose esterne. La prima e la quarta ragione sono insufficienti, poichè gl'idealisti ammettono l'esistenza ideale del nostro corpo, e non negano la scambievole dipendenza de' fenomeni. Le altre due ragioni non militano contro l'idealismo

oggettivo. Locke usa una varietà di linguaggio in questa materia. Genovesi ragiona inesattamente su di questo oggetto. I filosofi, che attribuiscono alle verità ideali una maggiore certezza di quella, che concedono alle verità di fatto, non badano, che tutte le verità ideali riposano necessariamente sul fatto della coscienza. *pag.* 176

§ 36. Il fenomeno de' sogni non milita a favore dell'idealismo soggettivo. » 188

§ 37. Arnaldo combatte con otto argomenti l'idealismo oggettivo. Egli ammise, che Dio, non già i corpi, producono nell' anima le sensazioni, e che queste potrebbero, assolutamente parlando, esser prodotte nell'anima da Dio, sebbene i corpi non avessero alcuna real esistenza; ma egli pretese, che Dio sarebbe ingannatore, se i corpi non esistessero. Egli poggiò su l'esistenza della parola, e de' varj linguaggi tre argomenti: altri tre argomenti formò su l'esistenza della scrittura; ed altri due, su i nostri bisogni comparati co' mezzi di soddisfarli. » 194

§ 38 e 39. Bayle, Malebranche, D' Alembert, credono insufficiente, per provare l' esistenza de' corpi, l'argomento tratto dalla veracità divina. Se Dio può permettere, che i sensi c'ingannino molte volte, perchè non può permetterlo sempre? Inoltre non essendo evidente la connessione fra le sensazioni, e gli oggetti di esse, noi non siamo mica forzati ad ammetterla. » 201

§ 40. Il corpo può agir su lo spirito, e lo spirito sul corpo; e perciò cade il fondamento principale dell'idealismo oggettivo. D' Alembert adduce un falso argomento per provare l' esistenza de' corpi. » 209

§ 41. Le diverse collezioni, che noi chiamiamo corpi, percepite da noi, mostrano, che queste percezioni non derivano dal soggetto che percepisce, poichè son contingenti; nè dalle azioni moltiplici di un soggetto semplice, poichè noi non moltiplichiamo i soggetti secondo il numero delle sensazioni: nè in questa ipotesi vi sarebbe alcuna ragione sufficiente di alcune collezioni piuttosto che di altre. » 212

CAPO IV.

Esposizione ed esame dell' idealismo oggettivo di Giorgio Berkeley.

§ 42. Nel primo dialogo di Berkeley, Filono si impegna, di provare ad Ila 1.° che il calore ed il freddo, gli odori i suoni, i sapori, i colori; in una parola, tutte le qualità de' corpi chiamate da'Cartesiani e da Locke *qualità secondarie*, non hanno alcuna esistenza fuori dello spirito. *pag.* 218

§ 43. In secondo luogo passa il nostro idealista a provare, che anche le qualità dette *primitive*, cioè l'estensione, la figura, il moto, la solidità, non hanno esistenza fuori dello spirito. » 221

§ 44. Si risponde agli argomenti fin qui addotti da Berkeley. I corpi sono fenomeni ed un fenomeno è una cosa reale, la quale ci apparisce, e che non esiste nel modo in cui ci apparisce. » 225

§ 45. Non vi ha alcuna sostanza, che abbia per attributo l'estensione; ed i corpi non sono sostanze; ma aggregati di sostanze. » 231

§ 46. Le nostre sensazioni non sono mica le immagini o le rappresentazioni degli oggetti; e perciò l'obbiezione dell' idealismo, poggiata su la supposizione del carattere rappresentativo della sensazione, è di niun valore. » 232

§ 47. Berkeley, ragiona così: *un oggetto come concepito, ed in quanto concepito* non può esistere senza uno spirito, che lo concepisce; un oggetto dunque non può esistere fuori dello spirito, che lo concepisce. È questo il sofisma con cui si conclude *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. » 235

§ 48. I corpi, secondo l'idealista che combattiamo, non possono essere nè la causa efficiente, nè l'istrumentale, nè l'occasionale delle nostre sensazioni. Questa dottrina è falsa. I corpi sono aggregati di forze, e possono esser la causa efficiente delle nostre sensazioni. » 237

§ 49, 50 e 51. Si espone la natura particolare dell'i-

dealismo di Berkeley. Secondo lui il fuor di noi è reale: esso non è altra cosa, se non quello, che noi percepiamo, per mezzo de' sensi, e perciò possiamo conoscerlo perfettamente. Dalla dottrina di Berkeley segue, che le nostre sensazioni sono fuori del nostro spirito, il che è una contraddizione. Il nostro idealista ci nega propriamente l'idea di Dio e di qualunque spirito. Le nostre idee sono secondo lui estese e divisibili, e sono in Dio, il che mena a concludere, che vi è dell'estensione in Dio. *pag* 240

§ 52 e 53. Dalla dottrina di Berkeley segue ancora che in Dio vi sono sensazioni, e perciò che Dio è soggetto al dolore. L' idealismo di questo autore non è stato ben compreso da filosofi, che ne hanno parlato. » 248

CAPO V.

Delle conoscenze universali, a cui le nostre sensazioni somministrano un motivo legittimo, e delle cagioni degli errori de' sensi.

§ 54. Obbiezione contro l'universalità delle conoscenze fisiche dedotta dalla diversità delle sensazioni degli uomini. » 257

§ 55. Nel sistema delle cause occasionali adottato da Malebranche, lo stesso moto negli stessi organi sensorj potrebbe produrre sensazioni diverse. In questo sistema i sensi non ci recano su i corpi alcuna istruzione. » 258

§ 56, 57, 58. La diversità delle sensazioni non impedisce, che si stabiliscano alcune relazioni matematiche tanto fra le sensazioni della stessa spezie, che fra quelle di spezie diverse; e che tali relazioni sieno le stesse per tutti gli uomini. Lo stesso dee dirsi delle relazioni oggettive. » 261

§ 59. Si spiega come i sensi somministrano allo spirito il mezzo di conoscere il sistema astronomico. L'Astronomia sferica fa conoscere le relazioni fra i fenomeni ottici dell' universo visibile. L'Astronomia Teorica determina alcune relazioni fra i fenomeni della vista, e quelli del tatto, e così ci fa conoscere l'uni-

verso quale si mostrerebbe al tatto. L'universo dell'Astronomia Teorica è anche fenomenico. La prima cagione degli errori de'sensi è il confondere il modo relativo, in cui le cose si mostrano a noi. col modo assoluto in cui le cose in sè stesse, indipendentemente dalle nostre percezioni sensibili. Noi riferiamo a'corpi le nostre sensazioni. *pag.* 268

§ 60 e 61. L'apparenza esteriore delle nostre sensazioni è un prodotto della natura non dell'abito. Noi c'inganniamo giudicando, che gli oggetti debbono apparirci nello stesso modo, non ostante il cambiamento avvenuto ne'nostri organi sensorj. Alcune volte allora che un oggetto ci fa sperimentare in certe circostanze, una determinata impressione, noi giudichiamo falsamente, che ci farà eziandio sperimentare la stessa impressione in altre circostanze. » 275

CAPO VI.

Dell'evidenza immediata.

§ 62. L'evidenza immediata è il motivo immediato degli assiomi, e la coscenza ne è il motivo mediato. » 290

§ 63. Si propongono, su l'evidenza immediata, le seguenti quistioni : Lo spirito può egli percepire la relazione d'identità fra due idee ripugnanti ? Lo spirito può percepire la relazione d'identità fra due idee, che sebbene non ripugnanti, non sono identiche ? Lo spirito può percepire la relazione di ripugnanza fra due idee identiche? Lo spirito può non ravvisare la relazione d'identità fra due idee identiche ? » 291

§ 64. Le relazioni fra le nostre idee sono o logiche o reali. Il principio di contraddizione è il principio logico del pensiere umano. Lo spirito non può percepire la relazione d'identità fra due idee, la cui ripugnanza può percepirsi immediatamente; nè la relazione di ripugnanza tra due idee, la cui identità può percepirsi immediatamente. » 294

§ 65 e 66. Dalla necessità ed universalità degli assiomi il sig. Cousin deduce, che la ragione ne'diversi individui del genere umano è una numericamente; ed

è perciò impersonale. Questa dottrina ripugna alla testimonianza della coscienza, la quale ci attesta, che l'*Io* che vuole è lo stesso *Io*, che possiede l'evidenza immediata e che cagiona. Non bisogna confondere queste due proposizioni: La ragione è una proprietà nella spezie umana, cioè una proprietà specifica di ciascun individuo. La ragione non appartiene mica all'individuo, essa è una cosa unica, che sussiste da sè, è un universale a parte rei. *pag.* 295

§ 67 e 68. Wolfio pretende provare coll'esempio del bilineo rettilineo, e del moto velocissimo della ruota, che possiamo credere di avere alcune idee, che realmente non abbiamo. Questi esempi sembrano insufficienti a provare l'asserzione Wolfiana. Destutt-Tracy pretende che l'inesattezza de' nostri giudizj proviene solamente dall'inesattezza delle nostre rimembranze. Questa dottrina è falsa. » 308

§ 69 e 70. Quando lo spirito paragona un'idea semplice con sè stessa, non è possibile che non ne vegga l'identità. Allora poi che lo spirito paragona un' idea semplice con un'altra idea semplice diversa, può avvenire, per l'associazione, che egli non percepisca la diversità fra queste due idee semplici, ma crede erroneamente di percepirne l'identità. » 316

§ 71. Se paragoniamo un'idea complessa, i cui elementi si possono abbracciare da un solo atto di attenzione, con sè stessa; se ci limitiamo nel paragone a ripeterla, e ad esprimerla collo stesso nome, l'errore non è possibile. Ma quando paragoniamo l' idea complessa tutta insieme ed indecomposta colla stessa idea decomposta, in tal caso possiamo errare o tralasciando uno degli elementi, e ponendone alcuno, che non vi si trova. » 325

§ 72. Dal non percepirsi immediatamente l'identità, o la ripugnanza di due idee, non segue, che non possa percepirsi mediatamente. » 328

§ 73 Per conoscere l' identità, o la diversità delle idee, qualora questa non può percepirsi immediatamente, fa d'uopo esaminare spesso la loro origine. » 334

§ 74. Quando due idee hanno gli stessi elementi; ma in un ordine diverso possiamo ingannarci, riguar-

dando le due idee complesse come diverse. Possiamo ancora paragonando due idee universali porre in una un elemento che non si trova, trasportandolo dall'altra. pag. 336
§ 75. I filosofi non sempre riducono le spezie de' problemi al problema più generale, che le racchiude: da ciò nascono degli errori. » 340
§ 76. Non si può concludere dalla possibilità logica alla possibilità reale; nè dall'impossibilità di concepire il come una cosa avvenga l'impossibilità che avvenga. » 341

CAPO VII.

Del motivo dell' autorità.

§ 77. Il motivo dell'altrui autorità si risolve, in ultima analisi, nell'esperienza particolare di ciascun individuo. Il sistema che, riguardando i mezzi individuali di conoscere come illusorj, vuol fondare tutta la filosofia su l'autorità del genere umano, è assurdo. » 344
§ 78. Tutto il sapere umano; in ultima analisi, si risolve nella testimonianza della nostra coscienza. L'attenzione al proprio pensiere è sufficiente per elevare la scienza generale del pensiere umano. » 345
§ 79, 80, 81, 82. L'autorità altrui è un motivo di errore per noi, quando l'usiamo in quelle conoscenze, nelle quali non ha valore: o pure quando non esaminiamo i motivi legittimi di ammetterla nelle cose di sua competenza. Essa è fondata su l'associazione delle idee. Un cieco rispetto per l'antichità è contrario al progresso delle scienze. Un disprezzo temerario è anche da evitarsi. » 347

CAPO VIII.

Del raziocinio.

§ 83. La veracità della coscienza conduce alla veracità del raziocinio, e di tutti gli altri nostri mezzi di conoscere. » 356
§ 84 e 85. Le classificazioni de' fatti sono un risulta-

mento del raziocinio misto. La conoscenza di alcune relazioni oggettive è un effetto del raziocinio misto. p. 360
§ 86. Dopo stabilito il fatto generale della natura, noi l'applichiamo eziandio a' casi inosservati; e perciò concludiamo anche qui dal generale al particolare, come concludiamo nelle verità necessarie. » 353
§ 87 e 88. La costanza delle leggi della natura, o la similitudine del futuro col passato, è una verità sperimentale. » 365
§ 89 e 90 Ne' fatti della natura materiale vi è una connessione soggettiva, e ve ne è pure un'altra oggettiva. Reid nega le cause efficienti meccaniche; ma sembra che si debbano ammettere. Le leggi del moto sotto un certo aspetto, sono verità necessarie; sotto di un altro sono verità contingenti. » 371
§ 91. Si spiegano due specie di sofismi: l'uno è la fallacia di accidente, o pure ciò che dicesi da' logici: *cum hoc, ergo propter hoc*: l'altro si chiama da' logici passare *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. » 385
§ 92 e 93. Tre condizioni si richiedono affinchè il nostro giudizio su la causalità sia giusto: 1.° La causa e l'effetto debbano essere tutti e due de' fatti avverati: 2.° debbono essere inseparabili l'uno dall'altro: 3.° dee l'effetto essere spiegabile per mezzo della causa. Bisogna ammettere de fatti primitivi inesplicabili, per mezzo de' quali si possano spiegare degli altri fatti. » 390

CAPO IX.

Della certezza delle nostre conoscenze.

§ 94. Non bisogna confondere la certezza colla verità Opinione di Filangeri su la certezza. » 393
§ 95. La certezza è semplice, ed indivisibile: e perciò non può darsi una certezza maggiore di un'altra certezza. Nondimeno possono distinguersi, sotto un certo riguardo, tre specie di certezza: metafisica, fisica, morale. » 398
§ 96 e 97. Si esamina: quale specie di certezza vi è

che un' opera, in cui lo spirito umano scovre dell' ordine, sia l' effetto di un' intelligenza, che opera con disegno, e si adducono le varie opinioni de' filosofi. p. 401

CAPO X, ED ULTIMO

De' limiti delle nostre conoscenze. Conclusione dell' opera.

§ 98. L' essenze degli esseri ci sono ignote. » 418
§ 99. Ignoriamo come le cause efficienti producono i loro effetti. C' inganniamo riguardando come assurdo ciocchè è incomprensibile, o come incomprensibile ciocchè è assurdo. » 419
§ 100. Non conosciamo le proprietà assolute de' corpi. Ignoriamo come gli esseri producono o in sè stessi o in altri esseri delle modificazioni. » 420
§ 101. La natura divina è incomprensibile. » 422
§ 102. La conoscenza delle relazioni delle nostre idee non si estende quanto le nostre idee. » 425
§ 103. Nel primo libro di quest' opera si fa l' analisi delle conoscenze: nel secondo quella delle nostre facoltà intellettuali; nel terzo quella delle idee; nel quarto ed ultimo quella de' motivi legittimi delle nostre conoscenze, e delle cause de' nostri errori. » ivi

APR 1 3 1943